الفلسفة وأسلمة المعرفة: قراءة تحليلية في فكرة ʼفلسفة إسلاميةʻ في ضوءِ مفهوم الفلسفة وتاريخ الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي المبكر

نجيب جورج عوض*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5784

ملخص

تقارب هذه الورقة الانشغال الأكاديمي المعاصر في تطوير الفلسفة والفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي المعاصر وتنظر في المشروعية الفلسفية لفكرة "فلسفة إسلامية" أو لعملية قرن الفلسفة بماهية دينيّة هوويَّة مُعيَّنة. تفعل الورقة هذا من خلال العودة إلى اللحظات الأولى التي طوَّر فيها العرب المسلمون في العصر العباسي المبكر خطاب فلسفةٍ عربي عبَّروا فيه عن فهمهم لطبيعة ودور الفلسفة انطلاقًا من تفاعلهم مع الإرث الفلسفي اليوناني بشقيه الأفلاطوني والأرسطي وترجمتهم لأعمال هذين الفيلسوفين ومن ثم تطوير فهمهم الخاص لماهية الفلسفة وأدوارها في حوارٍ متعمقٍ وتفاعلي تام مع فهم الفلسفة عند كل من أفلاطون وأرسطو. تبدأ الورقةً بقسمٍ عن مفهوم الفلسفة في الخطاب الأفلاطوني والأرسطي، ثمَّ تُركِّزُ بشكلٍ مكثَّف على الخطاب الفلسفي ومفهوم الفلسفة في نصوصٍ كلٍ من يعقوب ابن اسحق الكندي وأبي نصر محمد الفارابي. وتنتهي الورقة بخلاصات حول مسألة ما إذا كانت النصوص الفلسفية الأولى والأقدم في التاريخ الإسلامي قد اهتمت بأسلمة الفلسفة، أو أسلمة العلوم، أو حتى دعت إلى هذا أم لا، قبل أن ترى أن فهم الفلسفة عند الكندي والفارابي دعا إلى الفصل بين الفلسفي والفقهي وبين خطاب الفلسفة وخطاب اللاهوت بصورةٍ يمكننا اليوم أن نتعلم منها وأن نستعين بمنطقها في عملية تفكيرنا المعاصر بخيار أسلمة الفلسفة أو العمل على خلق فلسفة ذات هوية إسلامية فقهية ودينية أم لا.

كلمات مفتاحية: الفلسفة اليونانية، العقل، الوجود، أفلاطون، أرسطو، الأفلوطينية الجديدة، الكندي، الفارابي، العصر الإسلامي المبكر، أسلمة الفلسفة

* مركز اللاهوت المقارن، جامعة بون، ألمانيا. nawad@uni-bonn.de

Philosophy and the Islamisation of Knowledge: An analytical reading of 'Islamic philosophy' in the light of the concept of philosophy and the history of philosophical thought in the early Islamic era

Najib George Awad*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5784

Abstract

This paper examines contemporary academic interest in the development of philosophy in the Arab-Islamic world, questioning the philosophical legitimacy of 'Islamic philosophy' and the association of philosophy with a specific religious identity. The study traces the origins of Arabic philosophical discourse to the early Abbasid era, when Muslim Arabs engaged with the Greek philosophical heritage, particularly the works of Plato and Aristotle. Through translation and dialogue, they developed their own unique understanding of philosophy. The paper begins by discussing the concept of philosophy in Platonic and Aristotelian thought, and then examines the philosophical contributions of Yaʿqub Ibn Ishaq al-Kindi and Abu Nasr Muhammad al-Farabi. Finally, it examines whether early Islamic philosophical texts advocated the Islamisation of philosophy or science. The findings suggest that al-Kindi and al-Farabi promoted a distinction between philosophy and jurisprudence, as well as between philosophical and theological discourse, offering insights for contemporary debates on the potential Islamisation of philosophy or the creation of a philosophy with an Islamic jurisprudential and religious identity.

Keywords: Greek Philosophy, Reason, Ontology, Plato, Aristotle, Neo-Platonism, al-Kindi, al-Farabi, Early Islamic Era, Islamisation of Philosophy

* International Center for Comparative Theology and Social Issues, University of Bonn, Germany. nawad@uni-bonn.de

مقدمة

واحدٌ من المواضيع التي يبدو لي أنها تشغل تفكير الباحثين والأكاديميين العرب اليوم هي مسألة التباحث في موضوع النهوض بالفلسفة الإسلامية في الجامعات العربية وطبيعة وماهية الآفاق المستقبلية التي يجب أن يتطلع إليها الفلاسفة العرب في عملهم للسير بالاجتهاد الفلسفي الإسلامي نحو القرن الحادي والعشرين. لن يصعب على المتابع لتطورات الفكر الإسلامي المعاصر أن يـلاحظَ أن مفهوم "فلسفة إسلامية" يبدو وكأنه يُعامل بشكلٍ بديهي مفروغٍ منه، خاصةً وأنَّ الفـكر الإسلامي المعاصر شهد منذ عقود طويلة نشوءَ دَعوةٍ إلى "أسلمة المعرفة" وحقول المعرفة العلمية. يَعرفُ الباحثون في تاريخ نُشوءِ عقيدةٍ "أسلمة المعرفة" أنَّ تلكَ الدعوة جاءت ردًا على شعورٍ تنامى في الثلث الأخير من القرن الماضي في أوساط العالم الإسلامي العلمية بوطأةِ الفكر الكولونيالي الذي ساد اعتقاد بأنه يقف وراء فرض العلمنة على الأنظمة التعليمية، خاصةً الأكاديمية والعليا منها. قادَ هذا الخوف من الهيمنة العلمانية الكولونيالية وتسبيبها لأزمة تربوية إلى عقد مؤتمر تربوي في مدينة مكة في المملكة العربية السعودية في عام 1977، حيث توقفَ المجتمعون فيه عند التهديد المذكور على منظومة التربية والتعليم في دولة ماليزيا المسلمة، الأمر الذي قادَ إلى تأسيس أول جامعة إسلامية دولية في ماليزيا في عام 1983 لتكون رائدة وبادئة بتنفيذ سياسة "أسلمة المعرفة" التي اتفق عليها المؤتمرون في مكة عام 1977. يعلم الباحثون أيضا الدور المعرفي المحوري الذي لعبة الباحث المسلم، إسماعيل الفاروقي، في التأصيل لمفهوم "أسلمة المعرفة" انطلاقًا من خوف وجودي عميق عَـبرَّ شخصيًّا عنه تجاه تأثـير مَنظومات التعليم والتربية العلمانية على بُنية المجتمَعات الإسلاميةً التربوية والثقافية[1]. ومن المعروف أن الفاروقي شدَّدَ في المصطلحِ المذكور على مُـفردَة "أسلَمَة" مُقابل مُفرَدَة "عُـلوم"، مُعطيًا الإيمان الديني الإسلامي مَوقع المَرجعيّة والقاعـدة التَقريرية في رسم حدود ومُقوِّمات وقـواعد اكتساب المَعرفة وتَحديد طبيعة خطابات العلوم، جاعلاً من الفكر الإيماني الديني نقطة الانطلاق نحو العلوم، بدل أن تكون العلوم هي قاعدة الانطلاق نحو فهم ودراسة الإيمان الديني[2].

[1] I. R. al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982).

[2] حول مسار مشروع أسلمة المعرفة بدءًا من سبعينيات القرن الماضي ومشروع إسماعيل الفاروقي وصولاً إلى اليوم، يُنظر: Ahmad Nabil Amir & Tasnim Abdul Rahman, "Islamization of Knowledge in Historical Perspective", *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 9, no. 1 (2023), p. 26- 50; A. H. Abu Sulayman (ed.), *Islamization of Knowledge* (Riyadh: International Islamic Publishing House & the International Institute of Islamic Thought, 1989); T. J. Al-Alwani, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today", *The American Journal of Islamic Social Sciences*,

إنَّ دراسةً وتحليل وتفكيك مكونات عقيدة "أسلمة المعرفة" ليس موضوع ورقتي هذه، ولست بمعرض الخوضِ في تقديم هرمنيوتيكة تاريخولوجية لتلك المنهجية والمقاربة. يكفي فقط أن نتذكر أنّ واحدًا من الحقول العلمية المعرفية التي اقترح إسماعيل الفاروقي ضرورة أَسْلَمَتها مَعرفيًا كان الفلسفة وحقل الدراسات الفلسفية. إنَّ الخوض في مسألة ماهية الفكر الفلسفي ومآلات الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي يَضَعنا مُباشرةً في تَـفاعُـلٍ مع مُحاولَةٍ مُعاصِرَةٍ لتطبيق مَنهجية "أسلَمَة المَعرِفَة" بشكلٍ عَملي على دراسة الفلسفة، من حيث هي فضاء معرفي وفكري قائم بذاته وله ماهية أنطولوجية وأدوات واستراتيجياتُ تساؤلٍ وتَحليلٍ إبستمولوجية وسيرورة تاريخية هرمنيوتيكية وصيرورة سياقية وعملانية قائمة بذاتها وتتمتع بخواصها ومظاهرها التي تُفرِّقها عن باقي حقول التفكير العلمي الأخرى.

غير أنَّ أهمية الخوض معرفيًا وتحليليًا في غمارٍ مثل هكذا مسائل وتساؤلات، برأيي، يجب أن تَنصبَّ على إعادَةِ دراسَةِ وتفنيد وتقييم المفاهيمَ والمصطلحات، وليسَ التَعاملَ معها ببداهة وتَسليم مُسبقٍ لا نقاشَ فيه. بكلامٍ آخر، ينبغي علينا أن نعيد التفكير والتأمل في مصطلح "فلسفةً إسلاميةً" بحدِّ ذاته، مثلما ينبغي علينا في الإطار الأوسع أن نستمر بشكل متواصل في النظر في عقيدة "أسلمة المعرفة" في كل مرحلة تاريخية مختلفة لنرى أين آل هذا المفهوم وما الذي طرأ عليه من تغيير وتبدل وما إذا كان ما يزال صالحًا معرفيًا ومفاهيميا وقابلاً للتطبيق. من هنا، فإنَّ ورقتي هذه تسمح لنفسها بأن لا تتعامل مع مصطلح "فلسفة إسلامية" وكأنه مفهوم مُسلَّـمٌ به وبديهي، بل كمفهومٍ يحتاجُ للدراسةِ والتمحيص والتفكيك والتفنيد والتقييم كيما نرى ما إذا كان الحديث عن "فـلسفةٍ إسلامية"، ناهيك عن الدعوة لها، ينسجم مع طبيعة "الفلسفة" مفاهيميًا ومعرفيًا، من جهة، ويعكس بأصالةٍ ظاهرةً إسلاميةً فعليَّةً لها جذور في تاريخ الفكر الإسلامي التاريخي، أم أنها فكرةٌ طارئةٌ عليه.

من الأسئلة التي أطبق بواسطَتِها عملية التَفكيك والتحرّي حولَ كُلٍّ من طبيعة الفلسفة، من جهة، والوجود التاريخي للفلسفة في تاريخ الإسلام، من جهة أخرى، ما يلي: فيما يتعلق بالفلسفة، هل للفلسفة هوية دينية تسمح لنا بأن نتحدث عن فلسفة مسيحية أو فلسفة إسلامية أو فلسفة يهودية أو فلسفة هندوسية أو فلسفة بوذية، وهَلُمَّ جَرًّا، أم أنَّ طَبيعَة الفلسفة تسمح لنا مَنطقيًا واصطلاحيًّا بالحديث عن "مسيحية فلسفية"، "إسلام فلسفي"، "يهودية فلسفية"، أو أن نتحدث عن "مقاربة مسيحية للفلسفة"، "مقاربة إسلامية للفلسفة"، "مقاربة يهودية للفلسفة"، أو حتى عن "الفلسفة في المسيحية"، "الفلسفة في الإسلام"، "الفلسفة في اليهودية"؟ أما فيما يَتَعلَّقُ بالفلسفة في تاريخ الإسلام، فهل يوجد فلسفة إسلامية في تاريخ الإسلام المبكر؟ هل دَعا الفلاسفة المسلمون العرب

---

vol. 6, no. 2 (1989), p. 227-238; H. Umar, “Islamization of Knowledge: A Response”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 5, no. 2 (1988), p. 327-333.

الأوائل، أمثال أبو يوسف اسحق بن يعقوب الكندي وأبو نصر محمد الفارابي، إلى خلق فلسفة إسلامية؟ كيف فهمَ فلاسفة العرب الأوَل أولئكِ الفلسفة وهل قاربوها دينيًا وإسلاميًا أم َلا؟ وما الذي نتعلمه من احتضانهم للفلسفة اليونانية وتعاملهم معها عن موقفهم من "أسلمة الفلسفة"؟

أود في ورقتي هذه أن أقدم بضع مقاربات ومحاولات للإجابة على الأسئلة السابقة من خلال تقديم طرحٍ مختصر أولاً لماهية الفلسفة في أقدم صورها، في الفكر اليوناني الأفلاطوني والأرسطي. من ثم أنتقل إلى تاريخ الإسلام المبكر، خاصة القرنين الثالث للهجرة/التاسع للميلاد والرابع للهجرة/العاشر للميلاد، عصر وصول الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي الإسلامي في بغداد وعصر أول الفلاسفة العرب، الكندي والفارابي. سأنظر في بعض نصوص هذين الفيلسوفين عن الفلسفة وفهمهم لطبيعتها ودورها لنرى كيف قاربا الفلسفة من زاوية الإسلام وما إذا كانا يطوران ما يمكن تسميته أول نماذج "الفلسفة الإسلامية" في التاريخ أم لا. من ثم أنهي هذه الورقة ببعض الدروس والخلاصات التي يمكن أن نستخلصها من معرفة ماهية الفلسفة ومن ثم زيارة التاريخ العربي الإسلامي المبكر وبدايات احتضان فكرة الفلسفة فيه.

أولا. حول ماهية الفلسفة

حين ننظر في المكتبة العلمية الأكاديمية، نجدُ المئات، إن لم يكن الآلاف، من النصوص والكتب العلمية التي تصدَّت لمسألة تفكيك الفلسفة ودراسة ماهيتها وتحديد طبيعتها وأدوارها وسيرورة تبدلات هذه الطبيعة والدور عبر تاريخ الفكر البشري. ما يعنيني من هذا الكم الهائل من النصوص والمراجع هو استحضار بعض أصوات الفلاسفة الثقاة والمؤثرين في حقل الفكر الفلسفي، وخاصة أولئكَ الذين توقفوا عند الفلسفة في أقدم مراحل وجودها في التاريخ البشري، أي الفلسفة اليونانية التي ولدت خلال القرن الرابع قبل الميلاد. أود أن أتوقف عند بعض أصوات الفلاسفة الذين عرّفوا لنا كيف فهم الفلاسفة اليونانيون الفلسفة وطبيعتها. والسبب في توقفي عند الفلسفة اليونانية هو أن تلك الأخيرة هي الرحم المعرفي والتاريخي الذي ولدت منه الفلسفة في العالم العربي الإسلامي في العصر العباسي المبكر وهي التي بنى عليها الفلاسفة العرب الأوَل خطاباتهم الفلسفية حول كافة العلوم والمعارف، الدينية منها وغير الدينية، التي عُرِفَت في الفضاء الحضاري العربي والإسلامي.

واحدة من معاني الفلسفة في منشأها اليوناني القديم هو أنّها "نظرُ العقلِ في الأفكار". هذا ما عناه أفلاطون، مثلاً، في مَعرضِ حديثه في كتابه تايميوس *Timaeus* عن "العقل الناظر (أو الذي يعقل) الأفكار "*νοῦς ἐνούσας ἰδέας*"[3]. هذا ما يعطي المشروعية للتعاطي مع مقاربة

[3] Plato, *Timaeus*, in: *Plato: Complete Works*, John M. Cooper (ed.) (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), p. 1224- 1290, 39e. 7-8.

أفلاطون للفلسفة بصفَتِها لَـوبٌ حَثيثٌ صِـرفٌ عن الحِكمة أو الحقيقة، وذلك في سياق تأكيده على أنَّ الفلسفة بحدِ ذاتها لا تعني أبدًا امتلاك المعرفة والاستحواذ عليها، وإنما هي مَسيرة أو سيرورة اللوب الاجتهادي الدائم ورحلة البحث التي لا تنتهي في تأمل الأفكار المودية للمعرفة[4]. هذا يعني أنَّ أفلاطون فهم الفلسفة على أنها رحلة وسيرورة النظر العقلي في الأفكار، وإنَّ هذه الرحلة بحدِّ ذاتها هي فعل التَفلسُف: الفَـلسفَة تَحدُث، هي ممارسة حدوثيَّة. هذا يعني أن الفلسفة ليست المعرفة، وإنما الـرحلة المؤدية إليها. هي التاريخ أو السيرورة التاريخية، وليس فوق-التاريخية، التي تَسعى للولوج إلى فضاء المعرفة. هذا الفهم الأفلاطوني هو حتما نفس الفهم الذي تبنّاه جورج ويلهيلم-فريدريش هيغل G. W. F. Hegel في القرن التاسع عشر، وبعده إدوارد زيللر Edward Zeller وفيلهيلم ديلثاي Wilhelm Dilthey، جاعلين منه الدافع الإبستمولوجي لهم في الكتابة عَمّا نسميه "تاريخ الفلسفة"[5]، وهو في الواقع تصور للفلسفة بصفتها تاريخ، أو سيرورة زمانية، في حدِّ ذاتها. من هنا نستطيع أن نفهم الموقع المركزي والقيمة المفتاحية لمفهوم "النوس" *νοῦς*" في فلسفتي كلٍ من أفلاطون وأرسطو على حدٍّ سواء؛ تلك المفردة اليونانية التي ستجد طريقها في القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع إلى الفكر الكلامي والفلسفي العربي وتُترجَم بكلمة "عَـقـل" في العربية.

يمُكِنُ، إذًا، كما يُلاحظ هانز-جورج غادامر H. G. Gadamer، تَعريبُ المعنى الأفلاطوني الأقدم للفلسفة ليَكونَ "تاريخ نَظَرِ العَقـلِ في الأفكار" أو حتى "تاريخُ نَظَرِ العَقـلِ فيما يَعـقِلهُ من أفكار"، وليس "نَظَرُ العَقـلِ في وَعي الذاتِ لِذَاتِها"[6]. لَم تَكُن فِكرةُ وعي الذَات لِماهيتها جزءًا من المَنطِق الأفلاطوني المتُعلِّق بطبيعة الفلسفة. ولهذا، فإنَّ هيغل، في تَبنِّيه لأفلاطونيَّة أفلاطون، مارسَ الفلسَفة على أنها نَظرَةُ العَقـلِ التاريخيَّة في عَمليَةِ العَقـل، وهذا هو الفَهم الهيغلي لِمُفرَدَة *Geist* الألمانية. يختلفُ هذا الفهم، مثلاً، عن كَيفيَّة فَهم رينيه ديكارت للفلسفة، والتي عرَّفها بأنها نَظَرُ العَقـلِ في وجودِ الذات ووَعيها لهذا الحُضور: "أُفَـكِّر إذًا أنا كائن *cogito ergo sum*. يقول ديكارت، "أفَكِّـرُ، إذًا أنا مَوجود". أما هيغل فيَقول "أُفكِّـرُ، إذًا العَقـلُ يَعقُـلُ ذاتِه"، مُردِّدًا صدى فَهمِ أفلاطون للفلسفة دونَ سِواه[7].

---

[4] Hans-Georg Gadamer, *The Beginning of Philosophy*, Rod Coltman (trans.) (New York: Continuum, 1998), p. 15.

[5] المرجع المرجع نفسه، ص 19.

[6] المرجع نفسه.

[7] Rene Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Elizabeth S. Haldane (trans.), A. D. Linday (intro.) (Digireads, 2016); G. W. F. Hegel, *Phenomenology of the Spirit*, A. V. Miller (trans.) (Oxford & New York: Oxford University Press, 1977).

مع أرسطوطاليس، تـلميذُ أفلاطون، يأخذُ فَهمُ الفلسفة مَنحًا جَديدًا. يُوافق أرسطو مُعلِّمَهُ في فَهمه لطَبيعَة الفلسفة بأنها نَظَرُ العقـلِ في عَملية تَـفكُّـره وأفكاره، ولهذا يُحافظُ مُصطلَح "النوس" على أَهَميَّته أيضا في نُصوصِ أرسطو الفَلسفيَّة. يَتحدث أرسطو عن الفلسفة بصفتها نظر العَقـلِ في أفكار العقـلِ ذاته في كتابه ***الميتافيزيقيا***، فيقول "العَقـلُ يَعقلُ الأفكارَ العقـليّة *"νοήσεως νόησις νόησις*"[8]. إلا أنَّ أرسطو يضيف لهذا المصطلح، في سياق فهمه وتفسيره له، مُصطلَحًا جديدًا لا نراه يَطغي في حُضوره في فَـلسَفَة أفلاطون، ألا وهو مُصطلَح "الطبيعي" *physis/ φύση*". يرسم هذا المصطلح ملامح تَفَرُّد أرسطو عن أفلاطون وافتراقه المَعرفي عَنهُ في فَهمه لماهيَّة الفلسفة وقَـرار الأول الواعي بالمُضي في عَـمليَّة التَـفَـلسُف إلى مَسارات تَبتعدُ عن مَسارات فَهم الفلسفة التي سَافرَ عليها الثاني[9]. يَقرُنُ أرسطو عَملية فهم العَقـل للأفكار بالوجود الطَبيعي المادي، ولا يَحصرُها بالمخيال الفكري الذهني المَحض: لا تَعودُ الفلسفة نَظرَةَ العَقـلِ في عَملية العَقـل، وإنما عَمليَّـةُ عَقـلُ العَقـلِ للوجود. يُصبحُ "الوجودُ"، وليسَ التَعالي فَوقَهُ أو البَحثُ ما وراءِه، أحدَ مُقوِّمات ومُؤَسِّسات رحلة اللَوب عن المعاني الميتافيزيقية، وليس فقط الفيزيقية، وتُصبح هي ما نَدعوهُ الفلسفة. لهذا، فإنَّ الطبيعي *physis/ φύση* هو أول بنود تأمُّل أرسطو في "ما وراء-الطبيعي" meta-physis في كتابه *Metaphysica*[10].

ما ينبغي أن نلاحظهُ هنا هو أنَّ كُلًا من أفلاطون وأرسطو فهمَ الفلسفة بطريقة تمايزُ عُضويًّا بينها وبين اللاهوت أو التَـفكُّـر الديني؛ الأمرُ الذي لم يكن مُتَّبعًا قَبلَهُما. فالتَـفلسُفُ في العَصر السابق لكليهما، والذي نُسميه عَصرُ ما قبل-السُقراطيَّة *presocratic era*، كان يدور حول محاولة فهم القوى الإلهيّة الفائقة التي تحكم الوجود وتُقرِّرُ مَصيرَه ومَساره. أي أنّ التَـفلسُف كان لاهوتًا أو تَـلَهوتًا في أقدم صُوَره. مع أفلاطون وأرسطو، تبَدَّل مَوضوعُ التَـفَلسُف ومَساره المَنهَجي معًا لِيَنصَبّا على كُـلٍ من العَـقل البشري في ذاته، مع أفلاطون؛ والعقـل البشري في تَمَظهُره في الوجود، مع أرسطو. هذا يعني أنَّ الفلسفة كما تعلَّمها العرب والمسلمون الأوَل كانت "لا-دينيّة" و"فوق-لاهوتيّة".

يقودنا هذا لاستخلاص ملاحظة ثانية شديدة الأهمية هنا. الفلسفة القديمة الأفلاطونية والأرسطية على حد سواء، وبرغم تمايز هذَين الخطابين الفلسفيين، تَتَمَحور حول وعي-الذات وفهم، أو حتى خَلق ماهيّة الشَخصِ العَارف. هذا يَعني أنَّ التَـفلسُفَ في الفكر المَذكور لم يَكُن مَعنيًّا بمسألة خَلق الهويّة أو حتى بمسألة إسباغ هَويَّة مُعيَّنة مُحَدّدَة على مَسأَلَة التَفـلسُف ونَشاط نَظرَةِ العقـلِ في عملية العَقـلِ وفي العقـلَنَة في الوجود بِحَدٍّ ذاتها. نَظرُ العَقـلِ في العقـلِ nous-

[8] Aristotle, *Metaphysics*, Hugh Lawson-Tancred (trans.) (London & New York: Penguin Books, 1998), Λ, 9: 1074b 33–34.

[9] Gadamer, p. 34.

[10] المرجع نفسه، ص 35.

logos/ *νους- λόγος* أو نَظرُ العَقـلِ في تمَظهُرِه في الوجود *nous-physis/ φύση-νου* هو عَملٌ حياديٌّ غَـير هَووي، ولا يَقـترنُ بماهيةٍ شخصيّةٍ أو ثـقافيّةٍ أو دينيّةٍ أو لاهوتيّةٍ أو أيديولوجيّةٍ مُعيّنة. هو تَفكُّرٌ حُـرٌّ مُنعَتِقٌ فَوق-هَووي[11].

في إطار هذا المفهوم بالذات، يُقاربُ برتراند راسل B. Russell الفلسفة في جُذورها الإغريقيّة الأفلاطونيّة والأرسطوطاليّة على أنّها "منطَقَة وسطى ما بينَ اللاهوت والعـلم [بالمعنى التَطبيقي التَجريبي للكَـلمَة]". فالفلسفة، يُتابعُ راسلُ، تَقومُ على التأمُّل الفِكري بشؤونٍ لم تَصل المَعرفَةُ البَشريّة إلى يقينيّات عَـقـليّة أو نَظَريّة مُطلَـقَة حولَها (الوجهُ اللاهوتي)، غـيرَ أنّها تُخاطبُ، في نَفسِ الوقت، العقـلَ البَشريَّ وتُسبِّقُهُ، وتُعطيه الأولوية، على أيِّ نمَطٍ من أنماط المَرجعيّة والسُلطة، سواء أكانَت مَـرجعيّةُ التَقـليد أو التُـراث أو سُلطَةُ الـوحي والـكَشف الإلَهيّين (الوَجه العلمي). أي أنَّ الفلسفة هيَ نَظَرٌ عَـقليٌّ يَقفُ ما بين الدوغما أو العَقيدَة (اللاهوت)، من جهة، والتـنظيرُ الحاسمُ والمُطلَقُ (العـلم)، من جهَةٍ أخرى[12]. لقد حاول كلٌّ من أفلاطون وأرسطو مُمارَسَة الفَلسفة ضمنَ هذا الهامش الذي يَتوسَّطُ ما بين التـفكيرِ اللاهوتي والتـفكير العـلمي التجريبي، ولكن لم يستطع أيُّ منهما إلا أن يميلَ لدرَجة ما نحو إحدى هاتين الضفَّتين أكثر قليلاً من مَيله نحو الأخرى، ودون أن يَنجحَ، بهذا، أيٌّ منهما في أن يكون وَسَطيًّا تمَامًا وفي أن يَقـفَ بكِـلـتا القَـدمين ضِمنَ مِنطقَة الـ "ما-بين" بشكلٍ كُـليٍّ وكاملِ التـوازن.

نرى هذا في الميول والملامح اللاهوتية التي نكـتشفها في تَضاعيف نَظَر أفلاطون العَقـلي في العَقـل المُطلَـق المَحض بصِفَـتهِ "مَبدأ" أو "مَصدَر" أو حتى "خَالِـق" لِكُـلِّ ما هو كائن *arche/*

---

[11] يبقى برأيي من أفضل المراجع عن الفلسفة ماقبل-السقراطية ما كتبه الباحث الألماني فيرنر ياغير. أنظر:

Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture: In Search of the Divine Centre, Vol II*, Gilbert Highet (trans.) (New York & Oxford: Oxford University Press, 1971); Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Edward S. Robinson (trans.) (Oxford: Oxford University Press, 1967);

للاطلاع على دراسات أحدث عن هذه المرحلة، يُنظر مثلاً بالعربية: نجيب جورج عوض، ***موت الميتافيزيقيا بين اللاهوت والفلسفة: دراسة مقارنة*** (بيروت: دار مؤمنون بلا حدود، 2022)، ص 177-213. وبالإنكليزية، يُنظر:

Peter Adamson, *Classical Philosophy: A History of Philosophy without Any Gaps, Vol. 1* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2014), p. 3-86; Patricia Curd and Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2008); and Robin Waterfield (trans. & Com.), *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2000).

[12] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York & London: A Touchstone Book/Simon & Schuster, 2007), p. xiii.

αρχή؛ تلكَ الفكرةَ ذاتُ الجُذور الدينيّة والدلالات اللاهوتيّة التي لا يمكن مَحيُها أو تُجاهُـلها، والتي جَعلَت المسيحيّة لاحقًا تَميلُ لاحتضان الفكـر الأفلاطوني كما فَسَّرَهُ فيلون الإسكندري وأوريجانوس، حين رَبَطَ كليهما فكرَةَ الـ "نوس" *nous* أنطولوجيًا بفكرَةِ الـ "لوغوس" *logos* اللاهوتيّة[13]. نفس التوجهات دَفعَت لاحقًا أوائـلَ الفلاسفَة العرب المُسلمينَ لإطلاق تَسميَة "الأثولوجي" (أي اللاهوتي) على أفلاطون، كما فعلَ أبو نَصر الفارابي.

أمّا فيما يَتعلَّقُ بأرسطو، فقد مالت نُصوصُهُ الفَلسفيّة نحو ضفّة التَنظير الاختباريِّ الإبستمولوجيِّ عن العَقلِ النَاظِر في الوجود المادي؛ تلكَ الفكَرةُ المَركزيّةُ في التـفكير العلـمي الإمبيريقي *empirical* الحديث، التي جَعلَت أرسطو في زَمانه يَتحدثُ عن وجودٍ ماديٍّ قَديم أزلي يُمثِّلُ في قِدَمه المُسبِّبَ الأول الذي هو عِلّةُ ذاته *causa sue/ αυτοπροερχόμενη*. لا يَتحدث أرسطو عن هذا المُسبِّب الأول باستخدام مُصطلحات "مَصدَر" أو "خالق". المَدرسَة الأفلوطينيَّة، أو الأفلاطونية الجديدة Neo-Platonism، هي التي فَعلَت ذلك في تَفسيرها لنُصوص أرسطو لاحقًا، بَدءًا من القَرن الرابع ميلادي. ما قَامَت به الأفلوطينيّة مع أفلوطين وبُرفيريوس الصوري وبروكـلوس ليريتيس الأثيني هو أنها "فَـلطَـنَت" (من أفلاطون) أرسطو، أي فسَّرتهُ بمَنطق ولُعبَة لُغَة أفلاطونيّين. ولهذا، فإنَّ الفلاسفة العرب الأوَل يتحدثون عن الفَلسفة بصفَتها "عِـلمَ"، بَل و"العِـلمُ الأوَّل"، كما نَقرأ عِـندَ يَعقوب بنُ اسحَق الكندي وكذلك عِـندَ أبي نَصر الفارابي.

لعلَّ الدرسَ العميقَ الذي نَتعلّمهُ من هذا، ويَدعونا برتراند رسل بشكلٍ غـيرِ مُباشَر للتَوقُّـف عندَه، هو أنَّ الفلسفةَ بأقـدم تَمظهُراتها وطُرُق مُمارسَتها كانت مُحاولَةً مُستَمرّة للسَير ما بينَ هاويتين: واحدةٌ من يَقَعُ فيها يَنتهي به المآل إلى قَعرِ لاهوتي، وأخرىَ من يَنزلقُ إليها يَصلُ إلى قَعـرِ جارف من التَنظير العـلميِّ التَجريبيِّ المُطـلَق الصرف. يُحوِّلُ الانزلاقُ الأولَ الفـلسفَةَ إلى خطابٍ تَـلَهَوتيٍّ دينيٍّ عَـقَائديٍّ، أمّا الثاني فيَختَـزلها إلى خطاب إبستمولوجيٍّ تَجريبيٍّ وَضعي. الفَـلسفةُ، إذًا، هي رحلَةُ النَجاة المُضنيَة أو مُغامَرةُ السَير على المَسار الضَيِّق ما بينَ تينكَ الهاويتين والاستفادة من التفرَّج على كِـلَيهما والنَظر في أغوارهما دون الوقوع في إحداها أو تَحويل النَظَر حَصرًا باتجاه هاويةٍ واحِدةٍ وغَـضِّ النظرِ تمامًا عن الأخرى. كان تحديّ السير في هذه الرحلة صعبًا ومُضنيًّا حتى

[13] من الخطأ الشديد الادعاء بأنَّ المسيحية القديمة ناصبت الفلسفة العداء بالمطلق وحاربتها بلا تحفظات أو استثناءات. كان عند المسيحية القديمة مشكلة مع الفكر الأرسطي الذي يؤدي إلى الاعتقاد بأن الكون أزلي وقديم مثل الله، وأنه، مثل المقدس، بلا خالق، ولكنها ردت على هذا الفكر بفكر أفلاطوني وأفلوطيني فلسفي صريح. من الكتاب العرب الشهيرين الذين تبعوا وتبنوا الادعاء الخاطئ المذكور، جورج طرابيشي. للاطلاع على حوار مع جورج طرابيشي حول هذه المسألة يُنظر: نجيب جورج عوض، ""مصائر الفلسفة"، دفاعٌ أم تجَنّي؟ حوار تفكيكي مع جورج طرابيشي"، في: نجيب جورج عوض، ***أحفورات الفهم، تاريخانيّات المعنى: دراسات في الثقافة والدين والسياسة*** (بيروت وعمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر/دار الفارس، 202)، ص 79-95.

على أبويِّ الفَـلسفة القديمة: أفلاطون وأرسطو. بل وكانت هذه الرحلة قَاتِلةٌ بالنسبة لِمُعلِّمهُما الأول، سُقراط، إن كُـنّا سنَقبلُ بأنَّه شَخصيَّة تاريخيّة حَقـيقيّة.

ثانيا. أفلاطون وأرسطو ومفهوم الفلسفة في العصر الإسلامي المبكر

يُشكلِّ كل من ابن سينا، والغزالي وابن رشد العلامات الفارقة في تاريخ الفَـلسفَة في الفـكر الإسلامي. إلا أنَّ تتَبُّـع قصةَ ولادَة فَـلسفَة عَربية في تاريخ الإسلام تُعيدنا إلى مَرحلَة سَبَقَت أولَئك الثَلاثَةُ الكِبار؛ تَرجِعُ بنا إلى العَصرَ الإسلاَمي المبُكِر وإلى إرهاصات الفـكر الفـلسَفي الأوَّلى في الإسلام عِـندَ كُـلِ من أبي يُوسُف يَعقوب بنُ اسحَق الكـندي وأبي نَصر مُحمَد الفارابي. في هذا القِـسم، سأعود إلَى ما بَقي بين أيدينا من نُصوصِ كُـلٍّ من هذين الفَـيلسوفَين لأرى مُقاربَاتِهما للفَـلسفَة وفَهمِهما لها، مُبتَدءًا بالكِندي وصولاً إلى الفارابي.

في عهد هذين الفيلسوفين، وبدءًا من القرن الثاني/الثامن، نشهَدُ بداية استخدام العرَب، المسلمين والمسيحيين واليهود، لمصطلح "فلسفة" كتعريب مباشر للمفردة اليونانية "*philosophia*". ستشهد القرون اللاحقة، خاصة القرن السادس/الثاني عشر، ومع تأليف أبو حامد الغزالي لكتابه الشهير، **تهافُت الفلاسفة**، تعديلاً واختلافًا ملحوظًا في فهم مصطلح "فلسفة" وآليات استخدامه المفاهيمية[14]. تعاطى الغزالي مع مصطلح "فلسفة" بمعنى مُحدَّد جدًا، إذ كان يَقرنُها بالفكر الديني ويعتبر الفلاسفة جماعة دينية قائمة بذاتها ومستقلة ذات خطاب ديني ولاهوتي، كما نرى في نصوص كل من فخر الدين الرازي وكذلك الشهرستاني في القرن السادس/الثاني عشر[15].

نعرف من الدراسات الخاصة بالفكر الإسلامي في العصر المذكور بأنَّ نقد الغزالي للفلسفة كما مارسها ابن سينا دفع المفكرين الآخرين لنبذ مصطلحي "فلسفة" و"فلاسفة" بحدِّ ذاتِهما والاستعاضة عنهما بمفردتي "حكمة" و"حُكماء"، كما تخبرنا نصوص شهاب الدين السهروردي بصورة خاصة وكذلك نصوص كل من أبو البركات البغدادي وحتى نصوص فخر الدين الرازي[16].

[14] حول تبدلات معاني مصطلح "فلسفة" في القرن السادس /الثاني عشر مع بدء محاربة الغزالي لفلسفة ابن سينا وإرهاصات هذا التبدُّل في فهم المصطلح المذكور، يُنظر:

Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2021), p. 77-107.

[15] يُنظر: فخر الدين الرازي، ***الرياض المؤنقة في آراء أهل العلم***، تحقيق: أسعد جمعة (القيروان: كلية الآداب والعلوم الإنسانية/مركز النشر الجامعي، 2004)؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ***المِلَل والنِحَل***، تحقيق: أحمد فهمي محمد، ط 7 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007).

[16] Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, p. 105-107.

يُنظر أيضا استخدام "حكمة" و"حكماء" في: شهاب الدين السهروردي، ***المشارع والمطارحات***، تحقيق: مقصود محمدي وأشرف عالي بور (طهران: حق ياوران، 1966).

هذا الفهم للفلسفة ساد في تاريخ الفكر الإسلامي في قرون تتلو العصر الإسلامي المُبكر الذي تعرَّف فيه العالم العربي الإسلامي للمرة الأولى على الفلسفة من خلال التفاعل مع الإرث اليوناني للعهد العتيق المتأخر. من هنا، فإنَّ دراسة وتحليل بدايات استخدام مصطلح "فلسفة" كتعبير عن مجموعة معينة من التعاليم المستقاة مباشرةً من نصوص أرسطو والتقليد الأفلوطيني لا يجب أن تتأثَّر بالنقاش الجدلي المعقّد والتاريخي الذي جرى حول الفلسفة في عصر ابن سينا والغزالي والرازي، بل ينبغي أن تقارب العقود الأولى للفكر الإسلامي المُبكر حول ماهية ودور وأهداف الفلسفة، تلك التي نتعرَّف عليها في نصوص كل من الكندي والفارابي على وجه التحديد.

واحدٌ من النُصوصِ التي يَتحدَّثُ فيها يَعقوب الكندي مباشرةً عن الفلسفة، كتابُهُ المُعَنوَن ***في الفلسفة الأولى***. لا يَصرُفُ الكندي وقتَه في هذا الكتابِ بالتركيز على ماهيَّة الفَلسفَة في حد ذاتها، بل يَنطلِق من تَعريف مُحدَّد للفلسفة ويَبني عليه أُطروحَتَهُ الناظمَة حولَ أي تيارات الفكر الفَلسفيِّ المَعروفَة هو التيارُ الذي يُشكِّلُ أوَّلَ خطابات الفلسَفة وأهمَّها وأكثرَها مَرجعيَّةً. يُعيدنا الكندي في التَعريفِ الذي يَنطَلِقُ منه، دون أن يُحاججَ لتبيانِ صحَّته أم لا، إلى فهمِ ما قبلَ-سُقراطي للفَلسفَة قالَ بهِ أولاً بارمنيدس Parmenides ومن ثم تبناه أفلاطون وانطلق منه تَسليميًّا أيضا في نُصوصه **مينو** *Mino*، و**فيدروس** *Phaedrus*، و**بروتاغوراس** *Protagoras*، و***تايميوس*** *Timaeus*. الفَلسفَة، يَقولُ الكندي، "حَدّها علمُ الأشياء بحَقائقها بقَدرِ طاقَة الإنسان، لأنَّ غَرضَ الفَيلسوف في علمه إصابَةُ الحَقِّ وفي عَمَله العَملُ بالحَق"[17]. هذا الفَهم الأفلاطوني للفلسفة، بصفتها مَعرفَة الحقيقة في ذاتها وليس في تَمثّلات حسيّة ومنظورة، هو نفس الفهم الافتراضيِّ الذي دفعَ أفلاطون لمُقاربَة الفلسفَة على أنها نَظَرُ العقلِ في عَقله الذاتي، أي أنّها في العُمق عمليّةُ عَقلٍ ماوراء-طَبيعيَّة، ميتافيزيقيَّة، وليَست عَقلاً لتَمَظهُرات وتَمَثّلات الحقيقة الحسيّة والطَبيعيّة، كما يَفهمُ أرسطو الفَلسفة. على قاعدَة هذا الفهم الافتراضي، يُعلِنُ الكندي أنَّ الفلسَفة التي تَتبوأ الموقعَ المَركزيَّ وتأتي في مُقدِّمَة باقي مَفاهيم ومُقاربات الفَلسفَة هي تلك التي يُسميّها أرسطو قبلَ سواهُ "الميتافيزيقيا". بكلمات الكندي، الفَلسفة الأولى تلك هي "عِلمُ الحَقِّ الأوَّل الذي هو عِلّةُ كُلِ حَق"، أي نَظَر العقل في المُسبِّب الأزلي الأول لكُل ما هو كائنٌ في الواقع[18]. في النُصوص الفَلسفيّة والكلاميّة العربيّة، المَسيحيّة واليَهوديّة والإسلاميّة، وتأثُّرًا بالشروحات الأفلوطينيّة أو الأفلاطونيّة الجَديدة لإرث أفلاطون، مثل شروحات برُكلُس الأثيني وبُورفيريوس الصوري وألكسَندر الأفروديسي، اسمُ هذه الفلسفَة، أو الميتافيزيقية، هو "عِلمُ الواحِد".

[17] يعقوب الكندي، "في الفلسفة الأولى"، في: ***رسائل الكندي الفلسفيّة***، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950)، ج 1، ص 97-162، ص 97.
[18] المرجع نفسه، ص 98.

عن "فَـلسفة الواحد"، يَقولُ الكـندي أنها نَظَرُ العَقـلِ في العلّة أو العلم بها لأنها "أشرَفُ من عـلم المَعلول، لأنَّا إنمّا نَعلَمُ كـل واحد من المَعلومات عـلمًا تامًّا إذا نَحن أحَطنا بعلم عـلّته"[19]. في الفَـلسفة التي نعلمُ فيها الأشياء في حَقيقتها الذاتيّة، يتابع الكـندي، نجد القاعدة المَعرفيّة المؤسِّسَة التي يجب أن يَتأسَّس عليها كُلاً من عـلم الكلام، أو اللاهوت "علم الرُبوبيَّة" وعـلمُ الميتافيزيقية "عـلمُ الواحِد" وعـلمُ الأخلاقيّات "عَـلمُ الفَضيلَة"، ناهيك عن "جُملَة عـلم كُـلِّ نَافعٍ والسبيلَ إليه"[20]. الفـلسَفَة، إذًا، هي ذاك النظَرُ العقـلي ما فوق-الطبيعي والحسّي الَذي لَا يَنظرُ في الوجود الحسّي ولكن في الوجود العقـلي الصِرف الذي يُقارب الأشياءَ في كُـليَّـاتها[21]، يُقاربُها في ماهيّاتها العَقـليّة اللاحسيّة والتي لا تحتاج إلى وسيط، أو "متوسِّط"، بمُفردات الكـندي، وليس لها تَمثيلاً أو مثالاً في النَفـس. إنها "إدراك لامثاليٌّ" لأنه "لا لونَ ولا صوتَ ولا طَعمَ ولا رائحَةَ ولا مَلموسَ [لَه]"[22]. الفـلسفة هي نَظرُ العَقـلِ في الحقيقة التي ليس لها صورة في النَفـسِ لأنها وجودٌ عَـقليٌّ اضطّراري. لهذا، فإنَّ "من يَبحثُّ الأشياءَ التي فَوق الطبيعة، أعني التي لا هيولى لها ولا تُقارنُ الهيولى، فلن يَجدَ لها مَثيلاً في النفـس، بل يَجدها بالأبحاث العقـليّة"[23]. الميتافيزيقية هي تجسيدُ نَظرِ العقـلِ فيما يُعقَـلُ فَـوقَ-الطَبيعَة وخارج إطار المَحسوس والمتُحَرِّك. ومن ثم، فإن عـلم ما فوقَ الطَبيعيّات هو عِـلمُ ما لا يَتَحرَّك، هو عِـلَمُ العِلَّـةِ التي تكَمُنُ خَـلفَ كُـلِ حَرَكَةٍ دون أَن تَكونَ هي نَفسِها مُتحرِّكَـة.

في المُحصِّلَة العُظمى، يَنحو الكـندي في فَهمه للفـلسَفَة الأولى، المَيتافيزيقية أو عِـلم "ما فَوق الطَبيعة"، نحو اعتماد طاغٍ على فهم أفلاطوني لِمَاهَيَّة الفـلسفة بحَدِّ ذاتها. في نُصوصٍ أخرى لَه، يَعتمدُ الكـندي كُـليًّا على النُصوصِ الأرسطوطاليّة وعلى مُقارباتِ أرسطو بشكل أكثر وضوحًا. نرى هذا، مثلاً، في رسالته عن العقـلِ ومَاهيَّته، حيث يَبدو أنّه يتّكـل كُـليًّا على نَصِّ أرسطو حول النَفس *De Anima* في تَصنيفه لأنواعِ وماهيّات "العَقـل" بصيغَة الاسم وصيغَة الفعـلِ على حَد سواء. لا بل إنّه يَنحو نحو المُطابقَة ما بين فِكرَيّ أفلاطون وأرسطو حولَ مَسألَة العَقـلِ، الأمرُ الذي سَيتَبنّاهُ أيضا أبو نَصر الفارابي ويَبني عليه مَشروعه الفلسفي، كما سأُبيّنُ تاليًا. في رسالته عن العقـل، يَقول الكـندي أنّه يَعتمدُ كُـلّيًا على فـلسفة أرسطو أكثر من مُعلَّمه أفلاطون الحَكيمَ لأنَّ "حاصِلَ قولُ أفلاطون في ذلك قولُ تلميذه أرسطوطاليس"[24]. هذا يَعني أَنَّ الفلاسفة المُسلمين الأوَلَ، الكـندي والفارابي، تعاملا مع الفـلسَفة اليونانية وفَهِما طَبيعَة الفـلسفةِ انطِلاقًا من قـناعَةٍ

[19] المرجع نفسه، ص 101.
[20] المرجع نفسه، ص 104.
[21] المرجع نفسه، ص 107.
[22] المرجع نفسه، ص 108.
[23] المرجع نفسه، ص 110.
[24] الكندي، "رسالة في العقل"، في: **رسائل الكندي الفلسفية**، ج. 1، ص 312-362، ص 312.

بالتَطابُقِ الكُـلّي تَقريبًا ما بينَ كُـلٍّ من أفلاطون وأرسطو، وأنَّ التأكيد على هذا التَطابُق لم يكن موقـفُ الفارابي لِوَحده. الفرقُ بين الكـندي والفارابي في هذه المسألة هو أنه، في الوقت الذي يَبني الكـندي على هذا التطابق مَيلاً شَخصيًّا تَفضيليًّا لفكـر أفلاطون لأنَّ الأخير يُركِّز على فكرَة "الواحد" ودَلالاتها اللاهوتية، فإنَّ الفارابي، كما سنرى، يَنطلقُ من نَفس قَـناعة التَطابُق، ولكنّهُ يَميلُ شَخصيًا إلى الجانبِ الأرسطي وتَركيزِ الأخير على الطَبيعيّاتِ والمَحسوسيّاتِ أكثرَ من أفلاطون.

ولكن، وبالعَودَة إلى الكـندي، فهو يُبيِّنُ لَنا تَبَحُّره واطّلاعه على كُـتبِ أرسطو المتُوفِّـرَة في عَصره، والتي تَرجمَ مُعظَمها إلى العَـربيّة أو نقـلَ عَنها فَـريق المتَرجمين الذين عَـملوا تحتَ إشراف الكـندي وانضَمّوا لدائرَة مُريديه والدارسين مَعه، والتي نُسميّها اليوم في حَقلِ البَحث المعُاصِر "حَلَـقَة الكـندي"[25]. فالكـندي ترَكَ لنا رسالةً من رسائله يَكتُب فيها لأحَد مُريديه مُعلمًا إياهُ عن الكـتبِ المتُوفِّـرَة في إرث أرسطو وما يَحتاجَه المرء لتحَصيل الفـلسفة[26]. الأمرُ المثُير للاهتمام في الرسالةِ المَذكورَة هو تأكيدُ الكندي على ضَرورة التـفريق ما بين الفـلسفة وعُـلومها، من جهة، واللاهوت أو "العَـلم الإلهي"، كما يُسميّه، والفـقهُ الديني، من جهة أخرى. فيؤكِّد أنَّ العَـلمَ الإنساني الذي يَتَحدَّثُ عنه، بالاعتماد على أرسطو وأفلاطون، "هو دونَ العـلمِ الإلهي"[27]. فَعَـلمُ اللاهوت والإلهيات لا يَقومُ على عـلَم الرياضيّات، في حينِ أنَّ عـلم الفَـلسفَة، يقول الكندي، يَستعمل كُـتُب الرياضيّات والمَنطق[28]، والباحثُ يَستَدِّلُ على ذلك. يَخلُصُ الكندي للقول، من خلال تمَعُّنه بأغراضِ كُـتُبَ أرسطوطاليس المخُتلفة، والتي تَعني تمَعُّنًا في مَعرفَة الطبيعيّات، حتى في نُصوصِه عن ما فوق-الطبيعة. أي أنها، بِقـناعَة الكـندي، نُصوصٌ فَـلسفيّةٌ صِرفَةٌ لا تَختلِطُ بالعقـلِ الديني للعِـلمِ الإلهي.

ولأنتقل الآن إلى أبي نَصر الفارابي. من المتُعارف عليه في الأوساط البَحثيّة المعُاصرَة أنَّ الفارابي كانَ من أقحاحِ الفَـلاسفة الأرِسطوطاليّين العرَبَ والمسُلمينَ في العَصر العَباسي المبُكِر،

[25] للاطلاع على بعض الدراسات حول هذه المسألة، يُنظر مثلاً في:

Najib George Awad, “When the Intellectuals of Ḥarrān Contributed to *Falsafa*: Theodore Abū Qurra as ‘*Nāqil wa-Mufassir*’ of Proclean Legacy in Early Islam”, *Journal of Eastern Christian Studies*, vol. 74, no. 1 (2022), p. 1-43; Cristina D’Ancona-Costa (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists* (Leiden & Boston: Brill, 2007); Elvira Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch. Al-'Amirī’s Kitāb Fuṣūl fī al-Ma'ālim al-Ilahīyya und die arabische Proklos-Rezeption in 10Jhr* (Leiden & Boston: Brill, 2006); Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the ‘Theology of Aristotle’* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017).

[26] الكندي، "رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه من تحصيل الفلسفة"، في: **رسائل الكندي الفلسفية**، ج 1، ص 362-379.

[27] المرجع نفسه، ص 376.

[28] المرجع نفسه، ص 378.

وأنّه من أوائلِ العُلماء الذين أصَّلوا لفـلسَفة عَـربيّة في تاريخ الفـكرالمشرقيِّ العَـربي عُـمومًا. إلا أنَّ تَعمُّق الفارابي وتبَحُّـرِه في الفـلسَفَة الأرسطوطالية لم يَعني أبَدًا إهمَالَه للفـلسَفة الأفلاطونية أو عـدَمِ اطّلاعه عليها، حتى وإن كان هذا الاطّلاعُ غـيرَ مُباشر ولا من خلال قَـراءَة نُصوصِ أفلاطون بالضَرورَة، وإنمّا من خلال اطّلاع على تَـفاسير وشُروحات فَـلسفَةَ أرسَطوطاَليس التي قَـدّمَتها الأفلاطونيّة المُحدَثَة أو الأفلوطينيّةّ وقِـراءاتِها لأرِسطو بعَدَساتٍ أفلاطونيَّةٍ صَريحة.[29]

واحدٌ من النُصوص التي بَقيت من إرثِ الفارابي نَصّهُ الهام جدًا، **كتابُ الجَمع بين رأيي الحَكيمين: أفلاطون الإلَهي وأرسطوطاليس**. استَوقفَ هذا النَصُّ الباحثينَ المُعاصرينَ وأثارَ حَفيظتَهُم بسبب تَقديم الفارابي لأفلاطون وأرسطو كَصَاحِبيِّ خطابِ فَـلسفيٍّ واحدٍ لا اختلافَ فيه بينَ فكرَي الفَيلَسوفَين "المتُقَدِّمين"، كما يَصفهُما الفارابي[30]. علىً سَبيلِ المثال، في المُقَـدِّمَة المُسهَبَة التي كـتَبَها لتَـقديم نُسختَه المُحقَّقَة لكِـتاب الفارابي، **إحصاءُ العُـلوم**، يُعبِّـرُ عُـثمان أَمينَ دونَ موارَبَة عن نَقده اللاذعِ لقِـرارِ الفارابي الخاطئِ مَعرفيًا بالجَمع ما بينَ مُقارنَتَي أفلاطون وأرِسطو المُختَـلِفَـتَين كُـليًا عن بَعضِهما البَعض. يُقدِّمُ أَمين انتِقادَه بالكلمات التالية:

> "وقد يَعجَب القارئ المُعاصِر للفارابي كيفَ تَورَّطَ في نَظريَّته تلك فخلَطَ بين مَذهبين مُتعارضَين مُتميِّزين كالمَذهَب الأفلاطوني والمَذهَب الأرسطوطاليسي، وأحدهما مَذهَبٌ مِثالي مُمعِن في المِثاليّة، والثاني واقعي يُريد أن يُخَفِّفَ من غَـلواءِ المِثاليّة

[29] حول نقل فكر أرسطو من خلال التراث التفسيري الأفلوطيني، خاصة من خلال نصوص برقلس الأثيني، يُنظر مثلاً:

Najib G. Awad, "*Creatio ex Philosophia*: *Kalām* as Cultural Evolution and Identity-Formation Means in the Early Abbasid Era", *The Muslim World Journal,* vol. 4, no. 109 (2019), p. 510-534.

[30] أبو نصر الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، تقديم وتعليق :ألبير نصري نادر، ط 2، (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 79؛ حول الجمع بين الفيلسوفين، يُنظر أيضا في:

F. Rosenthal, "Al-Kindī als Literat," in *Orinetalia*, vol 2 (1942), p. 262-288; G.N. Atiyeh, *Al-Kindī: The Philosopher of the Arabs* (Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966); C. D'Ancona-Costa, "The Topic of the 'Harmony between Plato and Aristotle': Some Examples in Early Arabic Philosophy," in: Andreas Speer & Lydia Wegener (eds.), *Wissen Über Grenzen. Arabisches Wissen und Lateinisches Mittelalter* (Berlin: De Gruyter, 2006), p. 379- 405; Fritz W. Zimmermann, "The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*", in: Jill Kraye et al., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Text* (London: The Warburg Institute University of London, 1986).

الأفلاطونيّة [...] كان أرسطو في فَلسفَته أقربَ إلى الواقع المَلموسِ وألصَقُ بِعالَم الشِهادة، في حين أنَّ أفلاطون كان كثير التَحليقِ في عالم المُثُل"[31].

وفي محاولته تبرير فشل الفارابي في ملاحظة "التَعارض بين المَذهبينِ اليونانيين"، كما يقول، يَقترحُ عثمان أمين أنَّ السبب يعود ببساطة إلى أنَّ:

"الفارابي في محاولته التوفيق بين رأيي الفيلسوفين اليونانيين أخذ يَستشهدُ بكتاب مَشهور هو **أثولوجيا أرسطوطاليس** وظنَّ أنَّ هذا الكتاب لأرسطو حَقيقةً، ولَم يَخطُر بباله كما لم يَخطُر ببال أحد مُفكِّري ذلك العصر أنَّ نِسبَة الكتاب إلى أرسطو خطأ، وإنما هو شَذَراتٌ من كتاب **التاسوعات** للفَيلسوف الإسكندراني أفَلوطين، شَيخُ الأفلاطونيّة الجَديدَة"[32].

أعتقد أننا يُمكن أن نُضيفَ إلى هذا المُقتَرح المُحتمَل سببين آخرين نَجدهُما في نَصِّ الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، بحَدِّ ذاته. الأول هو تَفسيرُ الفارابي لِلسَبَبِ الذي دفعه للتَوفيقِ بين الفيلسوفين، والذي يَقولهُ الفارابي في مقدِّمَة نَصِّه:

"أما بعد، فإنني لما رأيتُ أكثرَ أهلِ زَماننا قد تَحاضّوا وتنازعوا في حُدوث العالم وقِدَمه وادَّعوا أنَّ بين الحَكيمين المُقَدَّمينِ المُبرِّزين اختلافًا في إثبات المُبدَع الأول [...] وفي كثيرٍ من الأمور [...] أردتُ في مَقالتي هذه أن أشرعَ في الجَمع بينَ رأييهما والإبانَةَ عمّا يَدلُّ عليه فَحوى قَوليهِما ليَظهرَ الاتِفاقُ بين ما كانا يَعتقدانه"[33].

تُخبرنا كلماتُ الفارابي الوارِدَةُ في الأعلى، أولاً، أنَّ عَصرَ الفارابي شَهدَ عُلماءً يقولون بالاختلاف بين أفلاطون وأرسطو، الأمرُ الذي يَعني أنّهم كانوا يُدركون أنَّ تفاسيرَ أرسطو وشَرحه بطريقَةً أفلاطونيّة ما هو إلا اجتهادٌ ما بَعد-أرسطي وما بَعد-أفلاطوني على حَدٍّ سَواء، قام به الفَلاسفةُ الأفلوطينيّين الجدد، أمثال أفلوطين وبرُكلُس وسواهما. وبالتالي، فإنَّ الفارابي كان يَعلمُ بدَوره بهذا، وبالتالي يَعرفُ أنَّ كتاب **أثولوجيا أرسطوطاليس** ليس أيضا أرسطيًا. أعتقدُ أنَّ ما يَفعلهُ الفارابي في نَصِّه يَختلفُ عما فعلَهُ أفلوطينَ وبرُكلُس وسواهما من الأفلاطونيين الجُدُد بِنُصوصِ

[31] عثمان أمين، "نبذة عن الفارابي وفلسفته"، في: أبو نصر الفارابي، **إحصاء العلوم**، تحقيق: عثمان أمين، ط 3، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968)، ص 38-47، ص 41.

[32] المرجع نفسه، ص 42.

[33] الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص 79.

أرسطو، إذا كان أولئك الأواخِر "يؤفـلطون" (من أفلاطون) أرسطو، فإنَّ الفارابي كان يُحاولُ أن "يَؤرسِطَ" (من أرِسطو) أفلاطون، وهذا أمر جَديدٌ لم يَكُـن مَسبوقًا.

هناكَ سَببٌ آخر، برأيي، يَقولهُ الفارابي لنا عن سَببِ مُحاولته المُماهاة بين أفلاطون وأرسطو، وهو يَكمُنُ في فَهمِ الفارابي الشَخصي لماهيّة الفـلسفَةَ وتَعريفه لَها. لا يقولُ الفارابي أنَّ خطَاباتُ أفلاطون وأرسطو الفَـلسفيّة مُتطابقَة كُـليًّا وبدون فَـوارق في التـفاصيل والمُقاربات والتـفاسير الجُزئيّة. ما يقوله في الواقع هو أنّه يمكن للقارئ المُتَمَحِّص والمتأنيّ لفـلسفَتيهما أن يَلحظَ إطارًا عامًّا مُشتركًا واحدًا وجامعًا يَربُضُ تحت التَفارُقات ويُؤطِّـر مَفاهيميًّا التَمايُزات، ألا وهو تَعريفٌ واحدٌ لماهيّة الفَـلسَفَة في ذاتها. أمّا ما هي الفَـلسفة، كما يُعرِّفها الفارابي، ويَفترضُ أنّها تُـعَرَّفُ من قِبَـلِ أفلاطون وأرسطو، فَهي ما يلي، كَما يَقول: "إذ الفَـلسفَة، حَدّها وماهيّتها، أنّها العِـلـمُ بالمَوجودات بما هيَ مَوجودَة"[34].

لو تَذكَّـرنا كيف يَفهم كُـلٌ من أفلاطون وأرسطو الفَـلسفة، كما عَـرَضتُ في القسم السابق، سَنَجدُ أنَّ أفلاطونَ يَقولُ أنّها "نَظَرُ العَقـلِ في عَقَـله لذاته"، في حينَ يَرى أرسطو أنّها "نَظَرُ العَـقلِ في الوجودِ وعَقَـلِ ما هو كائن". فإذًا، حين يَقولُ الفارابي أنَّ الفَـلسفة هي "العِـلـمُ بالمَوجودات بما هيَ مَوجودَة"، فإنَّه، أولاً، يُعيدُ بكلماته الخاصَّة تكرارَ فَهم أرسطو للفَـلسفَة بصفَتها "نَظَرُ العَقـلِ في الوجودِ والكائن". وهو، ثانيًا، يُسقطُ هذا الفَهمَ الأرسطيَ على فَهمِ أفلاطونَ للفَـلسفَة، أي أنّه يؤَرسطُ أفلاطون ولا يؤفلطُ أرسطو. بهذه الطَريقة، ما عادت الفَـلسفَةُ "نَظَرُ العَقـلِ في ذاته" فـقط، كما تَحدّثَ عَـنها أفلاطون، بل باتَت أيضًا ما صَنعَ بها الفارابي حين اختارَ أن يؤَرسِطها جَاعِلاً من كِلا الفَيلسوفَين يُردِّدان، في الواقعِ، ما يَفهمُهُ الفارابيَ شَخصيًّا عن مَاهيّة الفَـلسفَة.

من يَقرأ بتأن الصَفَحات اللاحقَة من نَصِّ الفارابي يُلاحظُ أنَّه تَقريبًا لا يَستطردُ أبدًا حولَ مَسألة ماهيّة وتَعريف الفَـلسفَة، مُفترضًا بَداهَةً، كما يبدو، بأنّه قدَّمَ هذا التَعريفَ، وبالتالي هو لا يَحتاجُ أن يُثبتَ أنَّه تَعريفٌ مُشتركٌ فعليًّا ما بين أفلاطون وأرسطو. بل إنّه يَبني كافَّةَ تَحليلاته البُرهانيّة التالية على مُسَلَّمَة افـتراضيّة تَعتَبرُ اشتراكَ أفلاطون وأرسطو في فَهمِ ماهيّة الفَـلسفَة أمرًا مَحسومًا. يَنصرفُ الفارابي، إذًا، إلى تَفكيك وتَفنيد مسألة أخرى غـيرَ مسألة تَعريف الفَـلسفَة، ألا وهي مَسألَةُ الحَديث عن كَيفيّة "مُمارَسة" فعلِ التَـفكير أو العَقل الفَـلسفيّة وما هي أهَمُّ المُقاربات والمَسائلِ التي تَتصدّى لَها عَـمليَّةُ العَـقلِ الفَـلسفيّة. وطبعًا، فيما يَتعلق بمَنهجيّات التَـفلسُف والعَقـلَنَـة فـلسفيًا، فإنَّ الباحث يمُكنهُ أن يَجدَ الكثيرَ جدًا من التَقاطُعات والتَشابُهات والتلاقيات ما بين كيفيّة اشتغال كُـلٍّ من أفلاطون وأرِسطو بالفَـلسفَة، بالرغم من تباينَهُما في مَسألَةِ فَهمِ ماهيّة الفَـلسفَة. فكلاهما،

---

[34] المرجع نفسه، ص 80.

كما يُلاحظُ الفارابي مُصيبًا، يَعتمدُ على البرُهان والقياس[35]، وكلاهُما يَسبرُ بانتباه وتَفكيكيَّـة، ديالكتيكيّة الطَبيعة في حالَة أفلاطون، وهـرمنيوتيكيّة الطَبيعَة في حالَة أرسطو، ويُعطي الأولويَّة للأُنطولوجيا، أو "عـلمُ الجَوهَر"، كما يُسميَّه الفارابي[36]، وكلاهُما طبعًا يَربُطُ مَسألة القياس والبرُهان العَقـليّين بالأبعاد السُلوكيّة والمُمارسات وجوانبها الأخلاقية[37]، وحَتمًا كِلاهما، أخيراً، يَغوصُ في مُحاولاتِ سَبرِ مُقاربات وطَرائقِ المَعرفةِ والفَهم[38].

في تَعليقه على شُروحات الفارابي ومُحاولته التَوفيق ما بين أفلاطون وأرسطو، يَقولُ عُـثمان أمين أنَّ الفارابي "يُحَاولُ مُحاولةً جَديدةً وهي أن يُثبتَ أنَّ لا خلافَ بين الفَـلسفَةَ اليونانيّة، من جهة، وبين عـقائد الشَريعة الإسلاميَّة، من جهة أخرى"[39]. يَعتَقدُ أمين أنَّ تَفسيرَ هذه المُحَاولَة أمرٌ يَسيرٌ: "فالفارابي كان فَيَلَسوفًا ومُسلمًا في آن واحد، أعني أنَّه كان مُوقـنًا بجَلال الفَـلسَفَة، من جهة، ومُؤمنًا بكَمال الإسلام، من جهة أُخرى، فالفَـلسَفَة والدين عندَهُ أمرانِ مُتَّفقان لأن كُلاً منهُما حَق، والحقُ لا يُخالف الحَق"[40]. إنَّ القَراءة المتُأنية لنَصّ الفارابي تُفيَدُ بأنَّ هذَا الافتراَضَ بمُماهاة الفلسفة بالدين والمُشابَهَة بين الإسلام والفَـلسفَة هو اجتهادٌ تَفسيريٌ تأويلي يَقومُ به عُـثمان أمين ولاَ يمُارسهُ الفارابي في النَصِّ المَذكور. يَستخدمُ الفارابي عـبارات ومُصطلحات ومُفردات لاهوتيّة كَلاميّة حين يُحاولُ أن يَشرحَ الطبيعة اللاهوتيّة لِحَديثيّ أفلاطون وأرسطو عن حُدوث العالَم وطَبيعة الصانع القَديم والنَفس البَشريَّة والثواب والعقاب. إلا أنَّ تلكَ المُفردات كانَت شائعةَ الاستخدام من قبل عُـلماء الكلام والفلاسفة والعُـلمَاء من كافَّة الأديان والتوجُّهات الفـكريّة في ذاكَ العَصر. يمُكنُ للبَاحث أن يَجدَ تلكَ المُفردات والاصطلاحات في نُصوص اللاهوت الكلاميِّ لِمَسيحيّينَ أمثال ثاودوروس أبي قُـرَّة وحَبيب ابن خدمَة أبو رائطَة التَكريتي وعمّار البَصري وقَسطا بن لوقا ويَحيى بن عَـدي؛ أو ليهود أمثال داوود بنُ مَروان المُقمَّص وسَعديَّة غاوون؛ كما يَجدها في نُصوص المُسلمين. من ناحية أُخرى، لا يَذكر الفارابي لا الشريعة الإسلامية ولا الإسلام بحدِّ ذاته في نَصِّه المذكور ولا يُشيرُ حتى إلى مَفهوم الدين. ما يَذكرهُ هو "الأثولوجيا" فقَط، دونَ أن يُحاولَ حتى أن يَصفَ لا فَـلسفَة أفلاطون "الأثولوجي" ولا فَـلسفَة أرسطو بأيَّة صفات دينيّة. قد يكونُ الفارابي شَخصيًّا مُتدينًا مُسلمًا يُؤمنُ بكمال الإسلام وبأنّه الحَق. ولكن، لا شيءَ في ***كتاب التوفيق بين رأيي الحكيمين*** يُفيدُنا بأنَّه كانَ في كتابه المَذكور يُحاولُ أن يُثبتَ اتفاقَ الفَـلسفة مع الدين عُمومًا، ومع الشَريعَة الإسلاميّة خُصوصًا. أيٌّ افتراضٍ لهكذا دَور هو، برِأيي، اجتهادٌ هـرمنيوتيكيٌّ لا أكثر.

[35] المرجع نفسه، ص 81.
[36] المرجع نفسه، ص 86-87.
[37] المرجع نفسه، ص 95-97.
[38] المرجع نفسه، ص 97-98.
[39] أمين، "نبذة عن الفارابي وفلسفته"، ص 42.
[40] المرجع نفسه، ص 42.

في نَص آخر عُـنوانه، *كتابُ الحُروف*، يفصلُ الفارابي ما بينَ الدين وعُـلومِه، من جهة، والفَـلسفَة ومَعارفِها، من جهة أخرى. فيَقول أنَّ "صناعةَ الفـقه والكلام مُتأخرتان بالزمان [عن الفَـلسفة] وتابعتانِ لها"[41]. مَا يَسبقُ الفَـلسفة ويأتي قَـبلَها ليسَ الفَكرُ الديني ولا هوَ الملَّة الَدينيّة، يَقولُ الفارابي، بلَ هو "القـوّةُ الَجدليّةُ والسوفسَطائيّة". وفي قَـلَب فَضاءِ الفَـلسفَة هناكَ تيّاراتٌ ومقارباتُ فَـلسفيَّةٌ تَسبقُ سواها وقد أتَت قَـبلها زمَنيًّا: "الفَـلسفَةُ الَجدَليّةُ والفَـلسفَة السوفسطائيّةُ تَـتقدّمان الفَـلسفَة البرُهانيَّة، كما أنَّ الفَـلسفَة بالجُملَة تتقدَّمُ المـلَّة على مثال ما يَتقدَّمُ الزَمانُ المُستَعمَلُ الآلات الآلات. والجَدليَّة والسوفسطائيَّة تَتَقدّمان الفَـلسفَةَ على مثال تَقدُّم غـذاء الشَجرَةِ للـثَمَرة، أَو على مثال ما تَـتقدَّمُ زَهرةُ الشَجرَةِ الثَمرَة"[42]. ثم يُتابِع الفارابي قائلاً أنَّ الَفقيه يَنضوي في إطارِ المـلَّة وهو يَعتَمدُ على مَبادئ ومُقدِّمات "مأخوذة مَنقولَة عن واضِعِ المـلَّة". أما الفـيلَسوف، فَهوَ المُتَعَـقِّلُ الذي لا يَنضوي تحتَ إطارِ مـلَّة أو دينٍ بعينِهما، بل يَعتَمدُ المبادئ التي تُعتبَرُ "مُقدِّمات مَشهورة عـندَ الجَميع ومُقدِّمات حَصَلَت لَهُ بالتَجرِبَة"[43]. من هنا، فإنَّ الفلاسفَة عـند الفارابي لَيسواً اتباعَ مـلَلٍ ونحَلٍ وطوائف، بل أَهـلُ اختصاصٍ أو أهـلُ "خَواص"[44]، على حَـدِّ تَعبيرِه، أو "أهـلُ صِناعَةٍ عَمَليَّة" يَنظرونَ بالأشياءِ التي تَخصُّ صِنَاعتَهم اختِصاصيًّا[45].

يَمضي الفارابي أبعدَ من هذا ليَقترحَ أنَّ الفَـلسفَة هي معيارُ وقاعدَةُ فكر الملَّة الفقهي واللاهوتي، وليسَ العَـكس: الفَـلسفَة وصدقَها وأصالتَها تُقرِّرُ مَا إذا كانت أفكارُ المـلَّـة صَادقَة وصَريحَة أم كاذبَة وفاسدَة، وليست المـلَّة وفكرها الفقهي الكلامي ما يُقرِّرُ صدقَ ومَوثوقيّة الفَـلسفَة. لا بل الأسوأ، يُتابع الفارابي، هو أن يَأتي أتباعُ مـلَّة ما ويؤسِّسوا أفكارَ فقهِهم وكلامهم على قاعدَة فقه وكلام ملَّـة أخرى سابقَة أسَّسَت فكرَها على فَـلسفَة غـيرُ مَوثوقَة وغيرُ صادقَة. فإذًا، يَتحدَّدُ صَوَابُ وصَلاَحُ فقه وكَلام المـلَّة، أو فَسَادُه وسوءُه، على قاعدة الفَـلسفة التي تَعتمدها المـلَّة. في كلا الحالتين، فإنَّ الفَـلسفةَ شيءٌ والفـقهُ أو كَلامُ المـلَّة شيءٌ آخر، إذ أنَّ المـلَّة، يَقول الفارابي، "على الجهتَين إنما تَحدثُ *بعدَ* الفَـلسفَة"[46]. وفي بعضِ الأحيان، حينَ تُسيءُ المَلَّةُ بفكرها لصَوابِ الفـلسفَة وصحَّتها، فإنَّ هذا يُعرِّضُ الفَـلسفَة وأهلها لمَضَـرَّةٍ عَظيمة من تلك الملَّة وأهلها. في هذه الحالة، يَقترحُ الفارابي، "ربمّا أفضلُ لأهـلِ الفَـلسفَة عندَ ذلكَ مُعاندَة أهـلِ المَلَّة طلبًا لسَلامَة أهـلِ الفَـلسفَة"[47]. لا بل إننا قد نشهَدُ في أُمَّـةٍ ما مُعانَدَةً صَريحَةً للفَـلسفَة بحيثُ أنَّ لاهوتَ

---

[41] الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1986)، 19.II: 109. 10-15، ص 131.

[42] نفسه، 19.II: 110. 20و، ص 132.

[43] نفسه، 19.II: 112. 10، ص 133.

[44] نفسه، 19.II: 113. 15. 20ظ- 21، ص 133.

[45] نفسه، 19.II: 112. 20. 5، ص 134.

[46] نفسه، 24.II: 147. 15. 27و-10، ص 153-154.

[47] نفسه، 24.II: 149. 5. 27ظ-15، ص 155.

تلكَ الأُمَّـة، أي صناعة الكلام فيها، "قد تكونُ مُعانِدَةً للفلسفةِ وأهلُها يَكونونَ مُعاندينَ لأهلِها على مِقدارِ مُعانَدَةِ تلكَ المِـلَّةِ للفَـلسفة"[48].

في نَصِّه الآخر، ***كتابُ تَحصيلِ السَعادَة***، يُتابع الفارابي الاستطرادَ حول طبيعة الفلسفة كحقلٍ مَعرفيٍّ اختصاصيٍّ وتَخصيصيٍّ قائمٍ بذاته وغيرَ منضوٍ تحت راية أيِّ فقه أو ملَّة أو اعـتقاد عام. إذ يُؤكِّـد الفارابي أنَّ الفَـلسفَة هي ذاك العِـلمُ الأوَّلُ "الذي يُعطي الموجوداتِ مَعقوليَّةً ببَراهينَ يَقينيَّة"[49]. لَدَينا هُـنا إعادةُ تَوكيد من الفارابي على أنَّ الفلسفة عَـملٌ فكريٌّ تَخصُّصيٌّ وليسَ عُموميٌّ يمكن للعامَّة أن تَتشاركَ فيه آراءً شائعةً مُشترَكَة. الفلاسفَةُ اختصاصيّونَ لا يَبنونَ مَعلوماتَهُم النَظريَّة على الرأيِ المُشترَكِ لَدى العامَّة، بل "يَعتقدونَ ما يَعتَقدونَهُ ويَعلَمونَ ما يَعلمَونَهُ عن مُقـدِّمات تُعـقِّبَت غايةَ التَعَـقُّب"[50]. الفلاسفَةُ هُـم الخاصَّـةُ الذينَ عِـندَهُم "من العِـلم الذي يَحتوي على المَعقولات ببَراهينَ يَقينيَّـة [...] فَطُرُقُ البَراهين اليَقينيَّـة في أن تَحصلَ بها المَوجوداتُ أنفُسها مَعقولةً تُستَعمَلُ في تَعليم مَن سَبيلُهُ أن يَكونَ خاصيًّا"[51]. يُتابع الفارابي رافعـًا رايَـةَ رئاسة الفَـلسفَة على باقي حُقول المَعرفَة بصِفَتها "أقـدَمُ العُـلوم وأكملُها رئاسَة"، والتي تَقفُ سائـرُ العُـلَوم الأُخرى تَحتَ رئاستِها. الفَـلسفَة هي العِـلمُ الأوَّلُ لأنَّ غَـرضَهُ "هو السَعادَةُ القُصوى والكَمالُ الأخيرُ الذي يَبلغهُ الإنسانَ"[52].

يَستوقفُ القارئُ هنا عَـودَةُ الفارابي إلى تَعريف يونانيٍّ للفَـلسفَة يَسبقُ تاريخيًّا فكـرَ كُـلٍّ من أفلاطون وأرسطو على حَدٍّ سواء ويَعودُ بنا إلى فَهمِ الفَـلسفَة الأقدَم في الفكر ما قَبلَ-السُقراطي، والذي يَفهمُ الفَـلسفَة بأنّها "إيثارُ الحكَمَةَ العُظمى ومَحبَتِها". يُردِّدُ الفارابي هذا التَعريف، ومن ثم يَقولُ أنَّ الفَـيلسوف هو "المُحبُّ والمُؤثِـرُ للحكمَة العُظمى"[53]. إلا أنَّ الفارابي يَعودُ سَريعًا إلى سَلَّـة المُصطلَحات والمُفردات الأفلاطونيِّة والأرسَطوطاليَّة، ليُـردِّدَ تَوصيفات للفَـلسفَة يَجدُها الباحثُ في مَواقع مُختلفَة من نُصوصِ أفلاطون وأرسطو، مثـل "قُـوّة الفَضائـل كُـلها" (أفلاطون) و "عِـلمُ العـلومِ وأُمُّ العُـلوم" (أرسطو) و "حِكمَةُ الحِكَم" (أفلاطون) و"صِناعَةُ الصِناعاتِ" (أرسطو)[54].

ثم، لنُلاحظ هُنا جَمعَ الفارابي لكُـلٍّ من فَهم أفلاطون وأرسطو معًا بشَكـلٍ عَمَلانيٍّ ومُباشَر في فَهمه الشَخصي لِـدَور الفَـيلسوف في المُجتَمَع. فهو يَقولُ أنَّ دورَ الفَـيلسوف هو تَعَلُّمُ الحِكمَةَ (أو الفَـلسفَة) وذلكَ عنَ طريق أمرين: أولاً، عن طريقِ الإفهامِ والتَفهيم، وثانيًا عن طريق جعلِ

---

[48] نفسه، II.24: 153. 20، ص 157.

[49] الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، تحقيق: علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995)، ص 83.

[50] المرجع نفسه، ص 84.

[51] المرجع نفسه، ص 85.

[52] المرجع نفسه، ص 86.

[53] المرجع نفسه.

[54] المرجع نفسه، ص 86-87.

النفسِ المتلقيَّة للفهم تُصدِّقُ ما تَمَّ إفهامَها بهِ وترَسيخ معانيه فيها. من ثم يتابعُ الفارابي شارحًا أنَّ الإفهامَ، أو تَفهيمُ الشَيءِ، يقع على وَجهين: "أحدهما أن يَعقُـلَ ذاته، والثاني بأن يُتخيَّـلَ بمثاله الذي يحاكيه"[55]. هنا، فكرة "أن يَعقُـلَ ذاته" هي تَعبيرٌ صَريحٌ عن فَهم أفلاطون للفَـلسفَة بصِفَتها "نَظَرُ العَقـلِ في ذاته أو في عَقـله لذاته". أما فكرَة تَخيُّل "مثاله الذي يُحاكيه"، فهي فَهمٌ أرسطوطاليٌّ أصيلٌ لإحدى مَعاني التَمظهُر أَوَ اليَكونيَّة المَاديّة، والذي يَجعلهُ يُضيفُ لفَهم دَور الفَـلسَفَة جانبَ "الفيزيكا"، أي النظَر في الوجودِ الطبيعي، والذي أشرتُ إليه في القسم السابق. عـندَنا هنا، إذًا، تَطبيقٌ فارابيٌّ شَخصيٌّ للتَـقريبِ ما بين رَأيَي أفلاطون وأرسطو، أوَ تَطبيقٌ فَارابيٌّ عَمَليٌّ لعمَليَّة أَرسَطَة أفلاطون، يُطبِّقها الفارابي في فَهمه الشَخصي لطَبيعَةِ ودَور الفَـلسفَة في عَمليَّة الفَهم: تبدأ الفَـلسَفَة بعَقـلِ الذات وتَصلُ إلى عَقـلٍ، أي فَهم، تمَثُّلاتَ تلكَ الذات ويَكونيَّتها في ما يُحاكيها في المَوجَودات[56]. ولَهذا، يَقولُ الفارابي عن امتلاك الإنسان للمَعرفَة عـبرَ البُـرهان اليَـقينيِّ والإقـناع المَعرفيِّ، أو العلم بالمَوجودات، أنَّ "العلمَ المُشتَمل على تلكَ المَعلومات [هـو] فَـلسفَة"[57]. أمَّا حين تَنقلبُ تلكَ المَعرفَة الفَهميَّة البرُهانيَّة إلى حَالَة من التَصديق والتَسليم والتَركيز على التَمَثُّلات التي تُحاكي الحَقيقَةَ فقَط، فإنَّ تلكَ الفَـلسفَة تَنقلبُ إلى فـكرِ مـلَّة يُحاكي الفَـلسفةَ مَظهريًّا إلا أنَّه لا يَتماهى مَعَها ولا يُطابقها. فَما تُعطيه الفَـلسفَةُ من مَعرفَة تُحَقِّقُ السَعادَة يأتي من عَمليَّة العَقـلِ أو الفَهم التَصّوري. أَما ما تمَنَحهُ أفـكارُ المـلَّة، فمَصدرهُ الخيال والتَصديقُ التَخيُّـلي[58]. فإذًا، "كل ما تُعطي الفَـلسفَة فيه البراهينَ اليَقينيّة، فإنَّ المـلَّة تُعطي فيه الإقـناعاتُ، والفَـلسفَة تتقدَّمُ بالزمانِ المـلَّة"[59].

يلاحظُ الفارابي، في ضوء التَفريق السابق، تمَايزًا بُنيويًا ما بين الفَـيلسوف، من جهة، و"واضِع النَواميس"، أي الأحكام الدينيّة والتَشريعيَّة، من جهة ثانية. فواضعُ النَواميس لا يَتَّكـلُ على شُروط البُـرهان والتَعقُّـل كي يَستَخلصَ مَشروطاتِ نَـواميسه أو يَسعى للبرُهان عليها. فَخلافًا للفَـيلسوف الَذي يتّكـلُ على البُـرهان والتعقُّـل، فإنَّ واضعَ النَواميس يَستَخدمَ أفـكارهُ التَـشريعيّة بحدِّ ذاتها كـقاعدة لاستخراج تلك النواميس والدلالة على جودتها. أي أنه يُبرهن على الشيء بالشيء ذاته ويُنتج الشيءَ من مَعينِ الشيء عينه ومن ثمَ يُثبت صلاحيّة ما أنتجَ بدلالة ما أنتجَ دون سواه. بالنسبة للفارابي، هذا ليسَ تَـفلسُفًا بل فـقهًا ولاهـوتًا. وفقط حين يَبتعدُ واضِعُ النواميس عن هذا المَنهاج ويتّكـلُ على البُـرهان والاستِقصاءِ العَـقليِّ ليستَدلَّ على جودَةِ

[55] المرجع نفسه، ص 88.

[56] للقراءة عن فكرة "اليكونية" والتمظهر الأنطولوجي اليكوني في فكر أرسطو وكذلك الفلسفة ما قبل-السقراطية، يُنظر: نجيب جورج عوض، **موت الميتافيزيقيا ما بين اللاهوت والفلسفة**، ص 121-176.

[57] الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، ص 89.

[58] المرجع نفسه، ص 89.

[59] المرجع نفسه، ص 90.

وصَلاحيّة نواميسه، لرُبّما عـندَها يتحوَّلُ إلى فَـيلسوف[60]. فإذًا، هناكَ فـرقٌ أنطولوجيٌ بين أن يَكون المَرءُ فَـيلسوفًا أو أن يَكونَ فَـقيهًا ومُشَرِّعًا دينيًّا أو حتى لاهوتيًا، وما يَفعله الأوَّل يَختـلف بُنيَويًّا عن ما يفعلهُ الأواخر. إلا أنَّ الفارابي يَخلصُ في المُحصِّلَة للقول بأنَّ المَعرفَة المَوثوقَة تقتضي أن يكون واضِعُ النواميسِ مُتـفَـلسفًا كيما تَحظى نَواميسُهُ بالمَوثوقيّة، وعليه أن يَركُنَ للعقـلِ الفَـلسفي في إمامَتِه، بحيثُ يُصبحُ مَعنى الدور الذي يَلعبهُ واضِعُ النَواميسِ كَإمام ودَور الفَـيلسوف ذو مَعنى واحدَ؛ بحيث يُصبحُ الفَـيلسوفُ مَعنيًّا بالفَضيلَة نَظريًا والإمامُ مَعنيًّا بها عَـمَليًّا. وإذا ما أرادَ واضِعُ النَواميسِ أن يَستخرجَ الفَضيلةَ عَـمليًّا في حَـياة الأُمَة والمَدينَة، فإنَّ هذا يُـلزمُ أن يَتمَّ تأصيلُ تلك الفَضيلَة تأصيلاً نَظَريًّا، الأمرُ الذي يَستدعي تأَسيسَ الاكـتِناه العَـمَليّ على تَفـلسُفٍ نَظريّ تُقدمهُ الفَـلسفَة وهو يَسبقُ الاستِخراجَ العَـمَلي"[61].

من المُهم هنا أن نُلاحِظَ أنَّ هذا التـَناضُد والتـكاتُـفَ ما بين وَضعِ النَواميسِ والفَـلسفَة لا يَعني أنَّ الفَـلسفَة والفـقهَ واللاهوت شيء واحد مُتَماه. بل إنَّ مجرَّدَ الحَديث عن أسبقيَّة الفَـلسفَة وقاعديَّـتها يعني أن هَـذين الفَضائين مُتمايزين وأنَّ كـليهما يَقودُ في النهاية إلى تَعاون ضَروريٍّ ما بين مُتمايزَين ومُتـفارقَين، أحدهما، أي الفَـلسفَة، يَسبقُ الآخر ويَـتقدَّمُ عليه. وبالمُقابل، فإنَّ الفـيلسوف الحَق، عند الفارابي، هو الذي يمُارسُ عَـملَهُ النَظَري وهو يَتمسّكُ بأخلاقيات واستقامة الأبعاد العَمليّة الأخلاقية للفَضيلة ولا يكتفي بمُجرّد البَرَاعَة في الاجتهاد النَظري غاضّـًا الطَرَفَ عن باقي أوجُه الكمال المُتعلِّقة بالأفعال الفاضلَة. وهكذا يرى الفارابي بأن إهمال الفيلسوف لتلك الجوانب العَمليَّة يجعل منه فيلسوفًا باطلاً أو مُزيَّفًا[62]. كما يُحاججَ بأنَّ الترابُطَ بين النَظريَّ والعَمليّ، العَـقليّ والأخلاقيّ، في الفَـلسفَة بصِفَتها "حُبّ الفَضيلَة" هو دَرسٌ نَتعلَّمهُ من أفلاطون وأرسطو على حَدٍّ سَواء، كما أنَّ كُـلاً منهما، وفق ما ذهب إليه الفارابي، "التَمسا إعطاءَ فَـلسفَةٍ واحِدَةٍ بِعَينِها"[63].

ثالثا. ملاحـظات خـتامية

يمكن للعرضَ السابق عن فهم ماهية ودور الفلسفة في الفكر الإسلامي المبكر أن يقول لنا أن أقدم فلاسفة العالم الإسلامي، من أمثال الكندي والفارابي، انطلقوا من فهم مُعيَّن لماهية الفلسفة ولدورها وعلاقتها بسواها من الخطابات المعرفية، خاصة الفكر الديني واللاهوتي، يفارق ما بين الفكر الديني اللاهوتي المتمركز حول "الوحي" و"عقيدة الله"، من جهة، والفكر المعرفي أو العَقـلَنَة المتمركزة حول "العقل" و"البرهان" و"الوجود". مقاربة أطروحات كل من الكندي والفارابي في نصوصهما الأصيلَة يجعلنا، إذًا، نتحفَّظ على مقاربة أجراها أولريخ رودولف Ulrich Rudolph

[60] المرجع نفسه، ص 91.
[61] المرجع نفسه، ص 92.
[62] المرجع نفسه، ص 96.
[63] المرجع نفسه، ص 99.

في عام 2016 عن أنماط وتنويعات فهم الفلسفة في العصر الإسلامي السابق للقرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، أي عصر الغزالي والرازي. في تلك الدراسة، يدرس رودولف الفارابي في علاقة مباشرة مع ابن سينا، ويكاد يفهم الأول من خلال فهمه لأطروحات الثاني، وكأنه يجعل الفارابي نسخة مبكرة عن ابن سينا. كما أنه يتحدث عن ثلاثة مفاهيم للفلسفة في العصر الإسلامي المبكر، واحدٌ يقاربها كعلم كوني، وآخرٌ كنظام علمي عقائدي -يشبه تعامل المتكلمين معها-، وثالثٌ كنمَطٍ من أنماطِ التفكير التأملي الذي كان يمارسه مشاؤو بغداد Peripatetics[64].

يبدو لي أنَّ الأصحَ تاريخيًا هو دراسة الفارابي ومقاربته للفلسفة في ضوء علاقته بمن سبقه وليس من تبعه، أي الكندي وليس ابن سينا، فهذا أكثر منطقية تاريخيًا، خاصةً وأنَّ تغير بنيوي في فهم "الفلسفة" حدث في الفكر الإسلامي مع ابن سينا، إذ أخذَ فهم الفلسفة إلى مناحٍ جديدة لم تكن موجودة ومُتعارَف عليها في أوساط الفلاسفة في العصر السابق لابن سينا، أي عصر الفارابي وقبله الكندي. من جهة ثانية، ما يقوله رودولف عن أنماط فهم الفلسفة الثلاثة ليست، برأيي، أنماط تعريفية لماهية الفلسفة، بل هي أقرب لثلاثة مقاربات متنوعة حول "***ممارسة*** الفلسفة"، وليس طبيعتها أو ماهيتها. هي مقاربات تتعلق بكيفية ممارسة المفكرين الأول في العالم الإسلامي لفعل التفلسف، وليست عن كيف فُهِمَت الفلسفة بِحَدِّ ذاتها.

أود أن أختم هذه الورقة بطرح ثلاث خلاصات استخرجها من دارسة ماهية الفَـلسفَة في الفكر الإسلامي المبكر الذي قدمته في الأقسام السابقة:

1- في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه، **الدين والظمأ الانطولوجي**، كـتبَ عَـبد الجبَّار الرفاعي ما يلي: "الكـتابةُ بلا تَفكيرٍ أسوأ أنواع الكـتابَة، والأسوأ منها الكـتابة قبلَ تَعلُّم التَـفكير... [وَقبلَ] العمَلِ المُستَمرِّ على تَعلُّمِ التَفكير...لا تتَعلّم التـفكير إلاَ بالتـفكير"[65]. لا تَتولَّد المَعرفةَ ولا يتطوَّر الفهمَ من مُجرّدِ مُمارسةَ نشاط التـفكير والقيام بعمليّة العَـقـل أو العـقـلَنَة، بل يَنتُجُ عن القيامِ برحلَةِ تفكيرٍ بعمليَّةِ التَـفكير؛ رحلةُ عَـقلِ العَـقلِ أو عـقَلـنَة العقـلَنَة؛ رحلة مُحاولةِ سَبرِ أغوار ذاكَ الذي يجعلُ من التَـفكيرِ والعَقـلَنَة عَمليةُ تـفكيرٍ وعقـلَنَة. هذا بالضبط ما أدركه الفلاسفة اليونان القُـدماء وما فهموا به عملية أو فعل الفَـلسفَة: الفَـلسفَة ليست مُجرَّد رحلة مَعرفة وتـفكير، بل هي رحلة تَفـلسُف حول الفَـلسفَة في ذاتها. هذا ما دفعَ أفلاطون لمُقاربَة الفَـلسفَة على أنها "نَظرُ العقـل في العَقـل"، وهذا ما جعل أرسطو يَرى في الفَـلسفَة مُحاولة للنَظر العقـليِّ في تمَثُّـلات وتمَظهُـرات العقـلِ ويَكونيَّـاته. هذا هو أَيضا المَفهوم والمخيال التَعريفي الذي تبنَّاهُ فَلاسفَةُ العَرب والمُسلمين الأوَل في العَصرِ الإسلامي المُبكِر وبنوا عليه اجتهاداتهم وخطاباتهم التَفسيريّة. إنَ كان فلاسفة

[64] Ulrich Rudolph, "Al-Ghazali's Concept of Philosophy," in: *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*, Frank Griffel (ed.) (Leiden & Boston: Brill, 2016), p. 32-53.

[65] عبد الجبار الرفاعي، **الدين والظمأ الانطولوجي** (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2015)، ص 9.

الإسلام في العصور اللاحقة قد أصّلوا لخطاب معرفيٍّ ينطلق من الفَلسفَة ويَتحدث ضمن إطارها، فإنَّ الخطاب الفلسفي العربي الأول لا ينطلقُ من الفلسفة بل يبني خطابًا "عنها وفيها": يتحدث فلسفيًا عن الفلسفة في ذاتها.

2- أعود لكتاب عَبد الجبَّار الرفاعي وأقتبسُ منه مَقولةً أخرى قالها في نَفسِ المُقدَّمَة ليبني فيها الفرضَ المَنهجيَ الناظمَ لنَصِّه برُمَّته: "يرمي هذا الكتابُ إلى عَزلِ المسارات عن بَعضِها، إذ أنَّ كل شيءٍ يَفتقدُ غَرضَهُ حين يتمُّ استعمالُهُ خارجَ سياقه"[66]. يُنبِّهنا الرفاعي بتَحذيره هذا إلى خُطورَةٍ مَعرفيَّةٍ نقعُ فيها في إطار التَعاطي مَع الدين. وفَحوى تَحذيرِهِ وطَلَبِهِ بعَزلِ المسارات فيما يتعلّقُ بالدين هي ما يلي:

> "كثيراً ما يقعُ الخَلط بين مفهوم الدين وبين تَوظيفه خارج وظيفته الحقيقية. هكذا يُفرِغ التوظيفُ الدينَ من تَعاضُده وتُهدَر غاياته وأهدافه، بل غالبًا ما ينقلب استعمال الدين خارجَ مقاصده إلى الضد منها، كما يُفضي استعمال كل شيء خارج سياق وظيفته إلى نَفي غَرَضه"[67].

أحسبُ، بل وآمل، أنَّ هذه الورقة وعَرضَها لمُقاربات الكندي والفارابي للفَلسفَة قد نجحت بتَنبيهنا إلى أنَّ الفَلسفَة أيضا عُرضةٌ لنَفسِ المُنزلَق في فَخِّ سوءِ التَوظيف وخَلط المَسارات اللتان يَتعرَّضُ لهما الدين. لا أميلُ لاستخدام مُفرَدَة "عَزل المَسارات" كما يَفعل الرفاعي، وأفضِّل الحَديثَ عن "تَمَييزِ المَسارات". إلا أنني أوافقه تمامًا في فَحوى ما يمَضي إليه ويُحذِّر منه. وقراءتي لِحرصِ كُلٍّ من يَعقوب الكندي وأبو نَصر الفارابي على الفَصلِ بينَ مَسارِ الفَلسفَة، من جهة، ومسارات الفِقه واللاهوت، من جهة أخرى، تُبين لي أنّهما يؤيّدان أيضا رؤية الرفاعي نفسها ويبنيان فهمهما لدور الفَلسفَة على نَفس قاعدة "تمَييز المسارات". قد تقعُ الفَلسفَةَ أيضا فَريسَةَ استعمالِها خارجَ سياقها الفَلسَفي؛ خارجَ إطار "التَفكير بالتَفكير"؛ خارجَ "نَظر العَقل في العقل". وهي أيضا عُرضةً للوقوع فَريسةَ الخَلط بين مَفهوم الفَلسفَة وماهيّتها، من جهة، وبين تَوظيفها خارجَ وظيفَتها الحَقيقية، من جهة أخرى. عبرَّ الفارابي عن هذا القَلَق حين نبَّهَ إلى خُطورَة تَوظيف الفَلسفَة في خدمَة فقه ونَواميس الملَّة، كما رأينا. فمثلُ هذا التوظيف التَسخيريِّ للفَلسفَة في خدمَة وظائفَ ومَهمّات ومَسارات ليست لها ولا تَخُصُّها سَيجعل الفلسفة، مثلما يَجعلُ الدينَ كما يَقولُ لنا الرفاعي، عُرضةً للإفراغ من مَقاصدها ولهَدر غاياتها وأهدافها. وإذا ما انقلبَ هذا إلى الضد، فإنَّ الفلسفة لا تَعودُ "فَلسفَيّة" بطَبيعَتها ويَتمُّ إفراغُها من المَضمون الفَلسفي: يُصبحُ التَفكيرَ بلا فِكر، والعقلَنَةُ بلا عقل. لهذا، أصرَّ كلٌ من الكِندي والفارابي على تمَييز الفَلسفَة عن الفِقه واللاهوت. ولهذا، فقد قالا بأسبَقيَّة الفَلسفَة

[66] المرجع نفسه، ص 11.
[67] المرجع نفسه.

على الفِكرِ الديني الملّـي لأنّهما أرادا حِمايَةَ الفَـلسفَةِ من التَوظيف خارجِ الوظيفة الحَقيقية التي تحدث عنها الرِفاعي.

3- النقطة الأخيرة التي أود مشاركتها في هذه الورقة هي أنَّ ظاهرةَ "أسلَمَة الفَـلسفَة" أو "أسلمة المَعرفَـة" عُـمومًا، لا يبدو أنها كانت هاجسًا يَشغَـلُ تفـكير فلاسفَة المُسلَمين الأول. هذا على الأقل ما نَشهدهُ في نُصوصِ الكندي والفارابي. فرَفضُ كِلا الفيلسوفين للمُماهاةِ ما بين الفّـلسفَة ودين المـلَّة ما هو إلا دعوةٌ لتَحرير الفَـلسفَة مما يُسميه عَـبد الجبَّار الرفاعي ببلاغة "إسلامُ التاريخ"[68]. إنني أتفقُ مع الرفاعي، وكذلك الكَـندي والفارابي، في قوله أنَّ تراكُـمَ الشُروحات والتأويلات التي يَصنعُها إسلامُ التاريخ على النَصِّ الديني "تَسجنهُ وتَسجنُ الإنسانَ داخلَهُ، وغالبًا ما يُمسي تَفسيرُ النّصِّ مُقدَّسًا أيضًا، لا يَخضعُ للمُساءَلَة فيما يقولُ ويَفعل"[69]. هذا بالضبط ما لم يُرد الكندي والفارابي للفَـلسفَة أن تتحوّلَ إليه، ولهذا لا نَراهم أبدًا يَقرنونَ الفَـلسفَة بدين بعَينه ولا يتحدثون عن فَـلسفَة مُسلمَة أو إسلاميَّة أو فَـلسفَة الإسلام، مثلاً. فَهُما يَعتقدان، مثلما اعتقدَ الرفاعي حيالَ الدينِ، أنَّ إثقال الفَـلسفَةِ بشُروحاتٍ وتأويلات يُقرِّرها ويَفرض مَرجعيَّتها الفـقه واللاهوت المـلّي التاريخي سَيُحوِّل التَـفسير الإسلامي للفَـلسفَة، أو الماهيّة الدينيّة للفَـلسفَة، إلى حالة مُقدَّسَة تَستَعصي على النَـقد بوازعِ صفَة "الإسلاميَّة" التي تَتَّصفُ بها، وتَصبحُ مَعصومَةً عن الخَطأ ومَسجونَةً في إطار قوانين مُمارسة وفَهمٍ يُقرِّرها الإسلامي فيها، وليس الفَـلسَفي. أي تَتحوَّل الفَـلسفَة إلى أيديولوجية دينيّة إسلاميّة مُقدَّسَةً، مَعصومَة ومَمنوعٌ نَقدَها وتَجديدَها. تُصبحُ الفَـلسفة خطابَ عَـقيدَة وماهيةُ دين. أي لا تَعودُ الفَـلسفَة فعلَ تـفكيرٍ ولا عقـلَنَة، بل فعلُ تَبجيلٍ ودفاع وهَيمَنَة. مثـل تلك الفَـلسفة المُلَهوَتَة والمُفَقهَنَة، أو الخاضعَة لإسلام التاريخ، تُصبح، كما الدينُ المؤَدلَجُ الذي يتحدث عنه الرفاعي، مَصدرًا للتَضليلِ؛ تُعلِنُ لفظيًّا أنَّ مُهمَّتها تحديث الفِـكر بينما هي عَـدو كـل الجُهودِ الحقيقيَة في هذا المِضمار[70].

ختاماً، تُبيّنُ لنا دراسة مُقاربات الفَـلسفَة في العَصر الإسلامي المُبكر أنَّ فلاسفَة العرب المُسلمين الأوائل لم يَنشغلوا بهَمٍّ إيديولوجي أو ديني يَسعى لأسلَمَة الفَـلسفَة أو لأسلَمَة حُقول المَعرفَة عُـمومًا: ما كان هَدفُهُم خَلقُ عـلوم إسلاميَّة، بل خَـلقُ عـلوم مَعرفيّة لا تُرِيَدُ أن تؤدلجَ المَعرفَة ولا أن تُحوّلها إلى ما يقول عنه الرفاعي "نَظامٌ لإنتاجِ المعنى، يَصنعُ نسيجَ مَيكروسُلطَة مُتشعّبَة لإنتاج حقيقة مُتخيَّـلَة، تَبَعًا لأحلام تَخيُّـلِيَّـة مَسكونَة بعالمِ طوباوي مَوهوم". أدلَجَةُ الفَـلسفة بأسلَمَتها تَجعلُها "عَـمليَّة تَـزييفٍ للحَقيقةِ، وطمساً لمعناها عبرَ حَجبِ الواقع، واحتكارِ نظام إنتاج المعرفة"[71].

[68] المرجع نفسه، ص 12.
[69] المرجع نفسه.
[70] المرجع نفسه.
[71] المرجع نفسه، ص 13.

إن كنا نريد اليوم في العالم الأكاديمي العربي المعاصر أن نَستشرفَ مُستقبلاً قادمًا تشهد فيه دراسة الفَـلسفَة فضاءً حُرًّا وعـلميًّا ومُتجدِّدًا مَوثوقَ العلميَّة والمَعرفيَّة، علينا ربما أن نتعلَّمَ من فلاسفة الماضي وأن ندعَ الفَـلسفَة تكون "فَـلسفَة" حقًّا: أنَ ندع الفَـلسفة تكون بالفعل نشاطًا فَـلسفيًا، لا دوغمائي ولا أيديولوجي. ومثلما يُنبّهنا عَبد الجبَّار الرفاعي إلى خطورة أدلَجَة الدين، فإنَّ الكندي والفارابي بابتعادهما عن أسلَمَة أو لَهوتَة الفَـلسفَة، يُنبِّهاننا إلى أدلَجَة الفَـلسفَة وخُطورته المَعرفيّة كذلك. هذا تَنبيهٌ جوهريٌ قد يُجنّبنا، كما يقولُ الرفاعي، إمكانيّةَ أنَ "نَعثرُ في مَباحث الفَـلسفَة على لاهوت مُتخّفٍّ، وإن كانت تبدو فَـلسفَةً لا صلَةَ لها باللاهوت"[72]. علينا أن نتجنَّبَ الوقوعَ في هذا الفَخِّ إذا ما أردنا أن نُحافظَ على الماهيّة العلميّة والأكاديميّة المَوثوقَة للفَـلسفَة. وإلا، فإنَّ الفَـلسفَة تتحول إلى أحد الفروع التعليمية في حقل الدراسات الإسلامية الدينية، مهمتها، كما يقول آرون هيوز Aaron Hughes مصيبًا[73] تركيب خطاب لاهوتي مُهمَّتهُ التَبجيلُ وتأكيدُ المَرجعيَّة بدلَ التَساؤل والتَحقُّق؛ مُهمَّتهُ الدَفاعُ وليسَ الفَهمُ، مُهمَّتهُ التَـنزيهُ وليسَ التاريخُ، مُهمَّتهُ التَشديَدُ على حُكمِ القيمَةِ بدلَ التَشديدِ على قـيمَةِ الحُكم.

---

[72] المرجع نفسه، ص 20.

[73] Aaron W. Hughes, *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception* (Sheffield, UK/ Bristol, USA: Equinox Publishing, 2015), p. 15-33.

قائمة المراجع

الرازي، فخر الدين. **الرياض المؤنقة في آراء أهل العلم**، تحقيق: أسعد جمعة. القيروان: كلية الآداب والعلوم الإنسانية/مركز النشر الجامعي، 2004.

الرفاعي، عبد الجبار. **الدين والظمأ الانطولوجي**. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2015.

السهروردي، شهاب الدين. **المشارع والمطارحات**. تحقيق: مقصود محمدي وأشرف عالي بور. طهران: حق ياوران، 1966.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **المِلَل والنِحَل**. تحقيق: أحمد فهمي محمد. ط 7. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.

عوض، نجيب جورج. **موت الميتافيزيقيا بين اللاهوت والفلسفة: دراسة مقارنة**. بيروت: دار مؤمنون بلا حدود، 2022.

عوض، نجيب جورج. **أحفورات الفهم، تاريخانيّات المعنى: دراسات في الثقافة والدين والسياسة**. بيروت وعمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر/دار الفارس، 2021.

الكندي، يعقوب بن اسحق. **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1950.

الفارابي، أبو نصر محمد. **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**. تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1986.

الفارابي، أبو نصر محمد. **إحصاء العلوم**، تحقيق: عثمان أمين. ط 3. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968.

الفارابي، أبو نصر محمد. **كتاب الحروف**. تحقيق: محسن مهدي. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1986.

الفارابي، أبو نصر محمد. **كتاب تحصيل السعادة**. تحقيق: علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995.

Abu Sulayman, A. H.(ed.). Islamization of Knowledge. Riyadh: International Islamic Publishing House & the International Institute of Islamic Thought, 1989.

Adamson, Peter. *Classical Philosophy: A History of Philosophy without Any Gaps, Vol. 1*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2014.

Adamson, Peter. *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017.

Al-Alwani, T. Jabir. "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today". *The American Journal of Islamic Social Sciences*. vol. 6, no. 2 (1989), p. 227-238.

Amir, Ahmad Nabil & Tasnim Abdul Rahman. "Islamization of Knowledge in Historical Perspective". *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*. vol. 9, no. 1 (2023), p. 26- 50.

Aristotle. *Metaphysics*. Hugh Lawson-Tancred (trans.). London & New York: Penguin Books, 1998.

Atiyeh, G.N. *Al-Kindī: The Philosopher of the Arabs*. Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966.

Awad, Najib George. "When the Intellectuals of Ḥarrān Contributed to *Falsafa*: Theodore Abū Qurra as '*Nāqil wa-Mufassir*' of Proclean Legacy in Early Islam". *Journal of Eastern Christian Studies*, vol. 74, no. 1 (2022), p. 1-43.

Awad, Najib George. "*Creatio ex Philosophia*: *Kalām* as Cultural Evolution and Identity-Formation Means in the Early Abbasid Era". *The Muslim World Journal*. Vol. 4, no. 109 (2019), p. 510-534.

Curd, Patricia and Daniel W. Graham (eds.). *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy.* Oxford & New York: Oxford University Press, 2008.

D'Ancona-Costa, Cristina (ed.). *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden & Boston: Brill, 2007.

D'Ancona-Costa, Cristina. "The Topic of the 'Harmony between Plato and Aristotle': Some Examples in Early Arabic Philosophy". in: Andreas Speer & Lydia Wegener (eds.). *Wissen Über Grenzen. Arabisches Wissen und Lateinisches Mittelalter*. Berlin: De Gruyter, 2006, p. 379- 405.

Descartes, Rene. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Elizabeth S. Haldane (trans.), A. D. Linday (intro.). Digireads, 2016.

al-Faruqi, Ismael Raji. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982.

Gadamer, Hans-Georg. *The Beginning of Philosophy*. Rod Coltman (trans.). New York: Continuum, 1998.

Griffel, Frank. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2021.

Griffel, Frank (ed.). *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*, Leiden & Boston: Brill, 2016.

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of the Spirit*, A. V. Miller (trans.). Oxford & New York: Oxford University Press, 1977.

Hughes, Aaron W. *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception*. Sheffield, UK/ Bristol, USA: Equinox Publishing, 2015.

Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture: In Search of the Divine Center, Vol II*. Gilbert Highet (trans.). New York & Oxford: Oxford University Press, 1971.

Jaeger, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Edward S. Robinson (trans.). Oxford: Oxford University Press, 1967.

Plato. *Complete Works*, John M. Cooper (ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Rosenthal, Franz. "Al-Kindī als Literat,". *Orinetalia*. vol. 2 (1942), p. 262-288.

Rudolph, Ulrich. "Al-Ghazali's Concept of Philosophy". in: *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*. Frank Griffel (ed.). Leiden & Boston: Brill, 2016, p. 32-53.

Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York & London: A Touchstone Book/Simon & Schuster, 2007.

Umar, H. "Islamization of Knowledge: A Response". *American Journal of Islamic Social*. vol. 5, no. 2 (1988), p. 327-333.

Wakelnig, Elvira. *Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿAmirī's Kitāb Fuṣūl fī al-Maʿālim al-Ilahīyya und die arabische Proklos-Rezeption in 10Jhr*. Leiden & Boston: Brill, 2006.

Waterfield, Robin (trans. & Com.). *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2000.

Zimmermann, Fritz W. "The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*". in: Jill Kraye et al. (eds.). *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Text*. London: The Warburg Institute University of London, 1986.